

आत्ममीमांसा

दलसुख मालवणिया

जैनदर्शनाध्यापक

बनारस हिन्दू विश्वविद्यालय



जैन संस्कृति संशोधन मंडल

बनारस—५

प्रकाशक
दलसुख मालवणिया
मंत्री
जैन संस्कृति संशोधन मंडल
P O बनारस हिन्दू यूनिवर्सिटी, बनारस—५

द्वि-रुपया (समाधित पूरा)
१९५३ ४०६०/८

मुद्र
रामकृष्णदास
बनारस हिन्दू यूनिवर्सिटी प्रेस, बनारस ।

परिचय

जैसे गीता में कृष्णार्जुन सवाद है वैसे गणधरवाद में भगवान् महावीर और इन्द्रभूति आदि ग्यारह ब्राह्मण विद्वानों के बीच हुई तत्त्वचर्चा को सकलित किया गया है। चर्चा का विषय है जीवादि तत्त्व। श्री जिनभद्र गणि क्षमाश्रमण ने वह चर्चा दार्शनिक तथा तार्किक शैली से पल्लवित की है। मूल ग्रन्थ प्राकृत में और टीका संस्कृत में है, जो तज्ज्ञ खास विद्वानों के लिये ही सुगम है।

गणधरवाद की प्रतिष्ठा ऐसी है कि धर्मजिज्ञासु, तत्त्वजिज्ञासु और श्रद्धालु सभी जैन उसको सुनने के लिये, कम से कम पञ्चसुन में, तत्पर रहते हैं। परन्तु प्राकृत और संस्कृत भाषा के कारण तथा विषयनिरूपण की सूक्ष्मता एवं तार्किकता के कारण सामान्य जन समूह के लिये इस ग्रन्थ को समझना आसान नहीं। इसलिये सभी जिज्ञासुओं का मार्ग सरल करने की दृष्टि में उस ग्रन्थ का गुजराती भाषान्तर, गुजरात की अेक ख्यातनामा मस्था गुजरात विद्यासभा के अन्तर्गत श्री भो० जे० विद्याभवन—अहमदाबाद—ने इसी वर्ष प्रसिद्ध किया है। इसके भाषान्तरकार हैं प० श्री दलसुख मालवणिया। यह भाषान्तर इतना सरल, प्रवाहवद्ध और हृदयगम है कि मूल और टीका को पढ़ने वाला भी उसे पढ़ने के लिये लालायित हो जाय और पढ़ लेने पर बड़ा आह्लाद अनुभव करे।

इस ग्रन्थ के भाषान्तर की इस विशेषता के अतिरिक्त इस भाषान्तर ग्रन्थ की खास और मौलिक कही जा सके ऐसी विशेषता है उसकी विस्तृत एवं अभ्यासपूर्ण प्रस्तावना। इस प्रस्तावना में प० मालवणिया ने ग्रन्थ, ग्रन्थकार के इतिहास आदि के अलावा आत्मा, कर्म और परलोक जैसे

भारतीय श्रुति-दर्शन केन्द्र

अ न ए न

विषय सूची

१—आत्म विचारणा	१-७८
१ प्रास्ताविक	१
२ अस्तित्व	१
३ आत्मा का स्वरूप—चैतन्य	६
(१) देहात्मवाद-भूतात्मवाद	८
(२) प्राणात्मवाद-इन्द्रियात्मवाद	१२
(३) मनोमय आत्मा	१५
(४) प्रज्ञात्मा, प्रज्ञानात्मा, विज्ञानात्मा	१८
(५) आनन्दात्मा	२१
(६) पुरुष, चैतन आत्मा—चिदात्मा—ब्रह्म	२२
(७) भगवान् बुद्ध का अनात्मवाद	२५
(८) दार्शनिकों का आत्मवाद	३५
(९) जैन मत	३६
उपसंहार	३६
४ जीव अनेक हैं—	३७
(अ) वेदान्तिओं के मतभेद	३९
(१) शंकराचार्य का विवर्तवाद	३९
(२) भास्कराचार्य का सत्योपाधिवाद	४०
(३) रामानुजाचार्य का विशिष्टाद्वैतवाद	४१

(४) मोक्ष का स्वरूप	६६
(५) मुक्तिस्थान	७४
(६) जीवनमुक्ति-विदेहमुक्ति	७६

२—कर्म विचारणा ७६-१३३

१ कर्म विचार का मूल	७९
२ कालवाद	८६
३ स्वभाववाद	८७
४ यदृच्छावाद	८८
५ नियतिवाद	८९
६ अज्ञानवादी	९३
७ कालादि का समन्वय	९४
८ कर्म का स्वरूप	९५
(अ) नैयायिक-वैशेषिकों का मत	९९
(आ) योग और सांख्यमत	१०१
(इ) बौद्ध मत	१०६
(ई) मीमांसकों का मत	१०८
९ कर्म के प्रकार	११०
१० कर्मबन्ध का प्रबल कारण	११२
११ कर्मफल का क्षेत्र	११५
१२ कर्मबन्ध और कर्मफल की प्रक्रिया	११७
१३ कर्म का कार्य अथवा फल	११९
१४ कर्म की विविध अवस्थाएँ	१२८
१५ कर्मफल का सविभाग	१३१

१--आत्म-विचारणा

प्रास्ताविक

समस्त भारतीय दर्शनों का उत्थान और विकास एक आत्म-तत्त्व को केन्द्र में रख कर ही हुआ है—ऐसा विधान संभव है। नास्तिक चार्वाक दर्शन के उपलब्ध सूत्रों का अनुशीलन भी इसमें बाधक नहीं। क्योंकि उनमें स्पष्ट रूप से चैतन्य का निषेध करना अभिप्रेत नहीं किन्तु चैतन्य के स्वरूप के विषय में विवाद उपस्थित किया गया है। चार्वाक को अनात्मवादी जो कहा जाता है उस का अर्थ इतना ही है कि वह आत्मा को मौलिक तत्त्व नहीं मानता। वह उस तत्त्व की उपपत्ति इतर दार्शनिकों से भिन्न रूप से करता है। इस दृष्टि से सोचा जाय तो भारतीय दर्शन के जिज्ञासु के लिए आत्ममीमांसा को अवगत करना सर्वप्रथम आवश्यक है। इसी ध्येय को समक्ष रखते हुए यहाँ आत्ममीमांसा की आवश्यक बातों का समग्र सक्षेप में तुलनात्मक दृष्टि से किया गया है।

अस्तित्व

जब हम किसी भी विषय में विचार करना प्रारम्भ करते हैं तब सर्वप्रथम उस के अस्तित्व का प्रश्न विचारणीय होता है, तत्पश्चात् ही उसके स्वरूप का। अतएव यह आवश्यक है कि हम जीव के अस्तित्व के संवध में भारतीय दर्शनों की विचारणा पर सर्वप्रथम दृष्टिपात कर लें।

ब्राह्मणों एवं श्रमणों की बढ़ती हुई आध्यात्मिक प्रवृत्ति के कारण आत्मवाद के विरोधी लोगों का साहित्य सुरक्षित नहीं रह

सका। ब्राह्मणों ने अनात्मवादियों के मन्वध में जो भी उल्लेख किया है वे केवल प्रासंगिक हैं और उनके आधार पर ही वैदिक मूल से लेकर उपनिषत्काल तक की उनकी मान्यताओं के विषय में कल्पनाएँ की जा सकती हैं। उनके बाद हम जैन-आगम और बौद्ध-त्रिपिटक के आधार पर यह मालूम कर सकते हैं कि भगवान् महावीर और बुद्ध के समय तक अनात्मवादियों की क्या मान्यताएँ थीं। दार्शनिक टीका ग्रंथों के प्रमाण से यह कहा जा सकता है कि दार्शनिक सूत्रों के रचना-काल में अनात्मवादियों ने अपनी मान्यताओं का प्रतिपादन बृहस्पतिस्मृत्य में किया किन्तु दुर्भाग्यवश वह मूल ग्रंथ आज उपलब्ध नहीं है। ऐसी परिस्थिति में अनात्मवादियों से सबंध रखने वाली सामग्री का आधार मुख्यतः विरोधियों का साहित्य ही है। अतः उसका उपयोग करते समय विशेष सावधानी की आवश्यकता है क्योंकि विरोधियों द्वारा किए गए वर्णन में न्यून या अधिक मात्रा में एकाङ्कीपन की संभावना रहती ही है।

अनात्मवादी चार्वाक यह नहीं कहते कि 'आत्मा का सर्वथा अभाव है'। किन्तु उनकी मान्यता का सार यह है कि जगत् के मूलभूत एक या अनेक जितने भी तत्त्व हैं उनमें आत्मा कोई स्वतन्त्र तत्त्व नहीं। दूसरे शब्दों में उन के मतानुसार आत्मा मौलिक तत्त्व नहीं है। इसी तथ्य को दृष्टिसन्मुख रखते हुए न्यायवार्तिककार उद्घोषितकर ने कहा है कि आत्मा के अस्तित्व के विषय में दार्शनिकों में सामान्यतः विवाद ही नहीं है। यदि विवाद है तो उसका सबंध आत्मा के विशेष स्वरूप से है। अर्थात् कोई शरीर को ही आत्मा मानता है, कोई बुद्धि को, कोई इन्द्रिय या मन को और कोई सघात को आत्मा समझता है। कुछ ऐसे भी व्यक्ति हैं जो इन सबसे पृथक् स्वतन्त्र आत्मा के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं।^१

^१ न्यायवार्तिक पृ० ३६६।

जबतक मनुष्य मे विचार-शक्ति का समुचित विकास नहीं होता, वह बाह्यदृष्टि बना रहता है। जब तक उसकी दृष्टि बाह्य विषयों तक सीमित रहती है, वह बाह्य इन्द्रियों द्वारा ग्राह्य तत्त्वों को ही मौलिक तत्त्व मानने के लिए उत्सुक रहता है। यही कारण है कि हमे उपनिषदों मे ऐसे अनेक विचारक दृष्टिगोचर होते है जिन के मत मे जल^१ अथवा वायु^२ जैसे इन्द्रिय ग्राह्य भूत विश्व के मूलरूप तत्त्व है। उन्होंने आत्मा जैसे किसी पदार्थ को मूल तत्त्वों मे स्थान प्रदान नहीं किया, किन्तु इन भौतिक मूलतत्त्वों से ही आत्मा अथवा चैतन्य जैसी वस्तु की सृष्टि को स्वीकृत किया है। इस बात की विशेष संभावना है कि जब बाह्य दृष्टि का त्याग कर मनुष्यने विचार क्षेत्र मे पदार्पण किया, तब इन्द्रिय ग्राह्य तत्त्वों को मौलिक तत्त्व न मान कर उसने असत्^३, सत्^४ अथवा आकाश^५ जैसे तत्त्वों को मौलिक तत्त्व के रूप मे मान्य किया हो जो बुद्धि-ग्राह्य होने पर भी बाह्य थे। और यह भी संभव है कि उसने इस प्रकार के अतीन्द्रिय तत्त्वों से ही आत्मा की उपपत्ति की हो।

जब विचारक की दृष्टि बाह्य तत्त्वों से हटकर आत्माभिमुख हुई—अर्थात् जब वह विश्व के मूल को बाहर न देखकर अपने अन्तर मे ही ढूँढ़ने लगा तब उसने प्राणतत्त्व को मौलिक मानना शुरु किया^६। इस प्राण तत्त्व के विचार से ही वह ब्रह्म अथवा आत्माद्वैत तक पहुँच गया।

^१ बृहदारण्यक ५ ५ १

^२ छान्दोग्य ४ ३

^३ छान्दोग्य ३ १९ १, तैत्तिरीय २ ७

^४ छान्दोग्य ६ २

^५ छान्दोग्य १ ९ १, ७ १२

^६ छान्दोग्य १ ११ ५, ४ ३ ३, ३ १५ ४

आत्मा के लिए प्रयुक्त होने वाले त्रिभिन्न नामों से भी आत्म-विचारणा की उत्क्रान्ति के उपर्युक्त इतिहास का समर्थन होता है। आचाराग सूत्र में जीव के लिए भूत, प्राण जैसे शब्दों का प्रयोग आत्मविचारणा की उत्क्रान्ति का सूचक है।

हमारे पास ऐसे साधन नहीं जिनसे यह ज्ञात हो सके कि इस उत्क्रान्ति में कितना समय लगा होगा। कारण यह है कि उपनिषदों में जिन विविध मतों का उल्लेख है, वे उन्नी काल में आयोजित हुए ऐसा कथन शक्य नहीं। हा, हम यह मान सकते हैं कि इन मतों की परंपरा दीर्घ काल से चली आ रही थी और उपनिषदों में उसका समग्र कर दिया गया।

उपनिषदों के आधार पर हमने यह देखा कि प्राचीन काल के अनात्मवादी जगत् के मूल में केवल किसी एक तत्त्व को ही मानते थे। हम उन्हें अद्वैतवाद की श्रेणी में रख सकते हैं और उनकी मान्यता को 'अनात्माद्वैत' का सार्थक नाम भी दे सकते हैं। क्योंकि उनके मतानुसार आत्मा को छोड़ कर अन्य कोई भी एक ही पदार्थ विश्व के मूल में प्रियमान है। यह कहा जा चुका है कि अनात्मद्वैत की इस परंपरा में ही क्रमशः आत्माद्वैत की मान्यता का विकास हुआ।

प्राचीन जैन आगम, पालित्रिपिटक और सारय दर्शन आदि इस बात के साक्षी हैं कि दार्शनिक विचार की इस अद्वैत वारा के समानान्तर द्वैतधारा भी प्रवाहित थी। जैन बौद्ध और सात्व्य दर्शन के मत में विश्व के मूल में केवल एक चेतन अथवा अचेतन तत्त्व नहीं अपितु चेतन एवं अचेतन ऐसे दो तत्त्व हैं। जैनों ने उन्हें जीव और अजीव का नाम दिया, सारय ने पुरुष और प्रकृति कहा और बौद्धों ने नाम और रूप।

उक्त द्वैत विचार-धारा में चेतन और उसका विरोधी अचेतन इस प्रकार दो तत्त्व माने गए, इसीलिए उसे 'द्वैत परंपरा' का नाम दिया गया है। किंतु वस्तुतः सांख्यों और जैनों के मत में व्यक्ति भेद से चेतन अनेक हैं। वे सब प्रकृति के समान मूलरूप में एक तत्त्व नहीं हैं। जैनों की मान्यतानुसार केवल चेतन ही नहीं, प्रत्युत अचेतन तत्त्व भी अनेक हैं। जब और चेतन इन दो तत्त्वों को स्वीकृत करने के कारण न्यायदर्शन तथा वैशेषिक दर्शन भी द्वैत विचार धारा के अन्तर्गत गिने जा सकते हैं, किंतु उनके मत में भी चेतन एवं अचेतन ये दोनों सांख्य सम्मत प्रकृति के समान एक मौलिक तत्त्व नहीं, परन्तु जैनों द्वारा मान्य चेतन-अचेतन के समान अनेक तत्त्व हैं। ऐसी वस्तुस्थिति में इस समस्त परंपरा को बहुवादी अथवा नानावादी कहना चाहिए। यह बताने की आवश्यकता नहीं कि बहुवादी विचारधारा में पूर्वोक्त सभी दर्शन आत्मवादी हैं, किंतु जैन आगम और पालित्रिपिटक इस बात की भी साक्षी प्रदान करते हैं कि इस बहुवादी विचार धारा में अनात्मवादी भी हुए हैं। उनमें ऐसे भूतवादियों का वर्णन उपलब्ध होता है जो विश्व के मूल में चार या पाँच भूतों को मानते थे।^१ उनके मत में चार या पाँच भूतों में से ही आत्मा की उत्पत्ति होती है, आत्मा जैसा स्वतंत्र मौलिक पदार्थ नहीं। दार्शनिक सूत्रों के टीका ग्रंथों के समय में जहाँ चार्वाक, नास्तिक, बार्हस्पत्य अथवा लोकायत मत का खंडन किया गया है, वहाँ पर भी चार भूत अथवा पाँच भूतवाद का ही खंडन है। अतः हम यह कह सकते हैं कि दार्शनिक सूत्रों की व्यवस्था के समय में उपनिषदों के प्राचीन स्तर के अद्वैती अनात्मवादी नहीं थे, मगर उनका स्थान नानाभूतवादियों ने ले लिया था। ये नाना भूतवादी विश्वास रखते थे कि चार

^१ सूत्रकृतांग १११७-८, २११०, ब्रह्मजालमुक्त

और यजुर्वेद (अ० ३१) के पुरुषसूक्त के आधार पर यह कहा जा सकता है कि समस्त विश्व के मूल में पुरुष की सत्ता है। इस बात का उद्देख करने की तो आवश्यकता ही नहीं कि यह पुरुष चेतन है। ब्राह्मण काल में प्रजापति ने इसी पुरुष का स्थान ग्रहण किया। इस प्रजापति को सम्पूर्ण विश्व का स्रष्टा माना गया है^१।

ब्राह्मण काल तक बाह्य जगत् के मूल की खोज का प्रयत्न किया गया है और उसके मूल में पुरुष अथवा प्रजापति की कल्पना की गई है। किन्तु उपनिषदों में विचार की दिशा में परिवर्तन हो गया है। मुख्यतः आत्मविचारणा ने विश्व विचार का स्थान ग्रहण कर लिया है। अतएव आत्म-विचार की क्रमिक प्रगति के इतिहास का ज्ञान प्राप्त करने के लिए उपनिषद् प्राचीन साधन है।

उपनिषदों में दृग्गोचर होनेवाली आत्मस्वरूप की विचारणा का ओर उपनिषदों की पचना का काल एक ही है—यह बात नहीं मानी जा सकती, परन्तु उपनिषद् की रचना से भी पूर्व दीर्घ काल से जो विचार-प्रवाह चले आ रहे थे उनका उद्देख उपनिषदों में सम्मिलित है, यह मानना उचित है। क्योंकि उपनिषद् वेद के अंतिम भाग माने जाते हैं, इस लिये कोई व्यक्ति यह अनुमान भी कर सकता है कि केवल वैदिक परंपरा के ऋषियों ने ही आत्म-विचारणा की है और उसमें किसी अन्य परंपरा की देन नहीं है।

किन्तु उपनिषदों के पूर्व की वैदिक विचार धारा तथा उसके बाद की मानी जाने वाली औपनिषदिक वैदिक विचार धारा की तुलना करने वालों को दोनों में जो मुख्य भेद दिखाई देता है, विद्वानोंने उसके कारण की खोज की है और उन्होंने यह सिद्ध

क्रिया है कि वेद-भिन्न अत्रिदिक् विचार गगन में प्रभाव ही उस भेद का कारण है। उस प्रभाव की अत्रिदिक् विचार गगन में तीन परस्पर के पंक्तों की दस कम मन्त्रों की गन्ती। इन उन पंक्तों को परिव्राजक श्रमण के रूप में जान सकते हैं।

(१) देहान्मवाद—भूतान्मवाद

आत्म-विचारणा के क्रमिक मोरान का चित्र हमें उपनिषदों में उपलब्ध होता है। उपनिषदों में मुख्यतः एक बात पर विचार किया गया है कि वायु विश्व को गगन पर अपने भीतर जिस चैतन्य अर्थान विज्ञान की स्फूर्ति का अनुभव होता है वह क्या वस्तु है। अन्य मत जड़ पदार्थों की अपेक्षा अपने समस्त शरीर में ही उस स्फूर्ति का विशेष रूप में अनुभव होता है, 'अत एव स्वाभाविक है कि विचारक का मन सर्व प्रथम व्यक्त को ही आत्मा अथवा जीव मानने के लिए आकृष्ट हो। उपनिषद् में इस कथा का उल्लेख है कि असुरों में से वरोचन और द्रव्य में से इन्द्र आत्म विज्ञान की शिक्षा लेने प्रजापति के पास गए थे। पानी के पात्र में उन दोनों के प्रतिबिम्ब दिखाकर प्रजापति ने पूछा कि तुम्हें क्या दिखाई देता है? इसके उत्तर में उन्होंने कहा कि पानी में नर से लेकर शिगा तक हमारा प्रतिबिम्ब दृग्गोचर हो रहा है। प्रजापति ने कहा कि जिसे तुम देख रहे हो, वही आत्मा है। यह सुन कर दोनों चले गए। वरोचन ने असुरों में इस बात का प्रचार किया कि देह ही आत्मा है^१। किन्तु इन्द्र का इस बात से समाधान नहीं हुआ।

तैत्तिरीय उपनिषद् में भी जहाँ स्थूल से सूक्ष्म और सूक्ष्म-तर आत्म-स्वरूपका क्रमशः वर्णन किया गया है, वहाँ सबसे पहले

अन्नमय आत्मा का परिचय दिया गया है और यह बताया गया है कि अन्न से पुरुष की उत्पत्ति हुई है, उसकी वृद्धि भी अन्न से होती है और वह अन्न में ही विलीन होता है। अतः यह पुरुष अन्न-रसमय है^१। देह को आत्मा मानकर यह विचारणा हुई है।

प्राकृत एव पालि के ग्रन्थों में इस मन्तव्य को 'तज्जीवतच्छ-रीरवाद' के रूप में प्रतिपादित किया गया है और दार्शनिक सूत्रकाल में इसी का निर्देश 'देहात्मवाद' द्वारा किया गया है।

जैन आगम और बौद्ध त्रिपिटक में इस बात का भी निर्देश है कि इस देहात्मवाद से मिलता जुलता चतुर्भूत अथवा पंचभूत को आत्मा मानने वालों का द्धान्तसि भी प्रचलित था। ऐसा मान्य होता है कि विचारक गण जब देहतत्त्व का विश्लेषण करने लगे होंगे तब किसी ने उसे चार^२ भूतात्मक और किसी ने उसे पांचभूतात्मक^३ माना होगा। ये भूतात्मवादी अथवा देहात्मवादी अपने पक्ष के समर्थन में जो युक्तियाँ देते थे, उनमें मुख्य ये थीं :—

जिस प्रकार कोई पुरुष ध्यान से तलवार बाहर खींचकर उसे अलग दिखा सकता है, उसी प्रकार आत्मा को शरीर से निकाल कर कोई भी पृथक् रूपेण नहीं बता सकता। अथवा जिस प्रकार तिलों में से तेल निकाल कर बताया जा सकता है, या दही से मक्खन निकाल कर दिखाया जा सकता है, उसी प्रकार जीव को शरीर से पृथक् निकाल कर नहीं बताया जा सकता। जब तक

^१ तैत्तिरीय २१, २,

^२ ब्रह्मजाल सुत (हिन्दी) पृ० १२, सूत्रकृताग

^३ सूत्रकृताग १ १ १ ७८,

शरीर स्थिर रहता है, तभी तक आत्मा भी स्थिरता है, शरीर का नाश होने पर आत्मा का भी नाश हो जाता है^१ ।

वौद्धों के दीघनिकायान्तर्गत पायासी सुत्त में और जैनो के राय-पसेणइय सुत्त में उन प्रयोगों का समान रूप से विस्तृत वर्णन है जिन्हें नास्तिक राजा पायासी—पएसी ने 'जीव शरीर से पृथक् नहीं है' इस बात को सिद्ध करने के लिए किये थे। उनमें पता चलता है कि उसने मरने वालों से कहा हुआ था कि तुम मर कर जिस लोक में जाओ, वहाँ से मुझे समाचार बताने के लिए अवश्य आना। किन्तु उनमें से एक भी व्यक्ति उसे मृत्यूपरान्त की स्थिति के विषय में समाचार देने नहीं आया। अतः उसे यह विश्वास हो गया कि मृत्यु के समय ही आत्मा का नाश हो जाता है, शरीर से भिन्न आत्मा नामक कोई पदार्थ नहीं है। 'शरीर ही आत्मा है' इस बात को प्रमाणित करने के उद्देश्य से राजा ने जीवित मनुष्य को लोहे की पेटी में अथवा हाडी में बन्द करके यह देखने का प्रयत्न किया कि मृत्यु के समय उसका जीव बाहर निकलता है या नहीं। परीक्षण के अन्त में उसने निश्चय किया कि मृत्यु के समय शरीर से कोई जीव बाहर नहीं निकलता। जीवित और मृत व्यक्ति को तोल कर उस ने यह परीक्षा भी की कि यदि मृत्यु के समय जीव चला जाता हो तो वजन में कमी हो जानी चाहिए। किन्तु ऐसा नहीं हुआ, प्रत्युत इसके विपरीत उसे यह पता चला कि मृत व्यक्ति का वजन बढ़ जाता है। मनुष्य के शरीर के टुकड़े टुकड़े कर क्रमशः हड्डियों, मांस आदि में जीव की खोज की, किन्तु वह उनमें भी नहीं मिला। इसके अतिरिक्त राजा यह युक्ति दिया करता था कि यदि शरीर और जीव अलग २ हैं तो क्या कारण है कि एक बालक अनेक वाण नहीं चला सकता और एक युवक

^१ सूत्रकृतांग २१९, २११०

यह काम कर सकता है। अतः शक्ति आत्मा की नहीं, अपितु शरीर की है और शरीर के नाश के साथ ही उसका नाश हो जाता है।

पायासी राजा की भिन्न भिन्न परीक्षाओं एवं युक्तियों से ज्ञात होता है कि वह आत्मा को भूतों के समान ही इन्द्रियों का विषय मानकर आत्मा सबधी शोध में लीन था, और आत्मा को एक भौतिक तत्त्व मानकर ही उसने तद्विषयक खोज जारी रखी। इसी लिए उसे निराशा का मुख देखना पड़ा। यदि वह आत्मा को एक अमूर्त तत्त्व मानकर उसे ढूँढने का प्रयत्न करता तो उसकी शोध की प्रक्रिया और ही होती। रायपसेण्डय के वर्णन के अनुसार पएसी का दादा भी उसी की भाँति नास्तिक था। इससे ज्ञात होता है कि आत्मा को भौतिक समझ कर उसके विषय में विचार करने वाले व्यक्ति अति प्राचीन काल में भी थे। इस बात का समर्थन पूर्वोक्त तैत्तिरीय उपनिषद् से भी होता है। वहाँ आत्मा को अन्नमय^१ कहा गया है। इसके अतिरिक्त उपनिषद् से भी प्राचीन ऐतरेय आरण्यक में आत्मा के विकास के प्रदर्शक जो सोपान दिखाये गये हैं, उससे भी यह बात प्रमाणित होती है कि आत्मविचारणा में आत्मा को भौतिक मानना उसका प्रथम सोपान है। उस आरण्यक^२ में वनस्पति, पशु एवं मनुष्य के चैतन्य के पारस्परिक संबंध का विश्लेषण किया गया है और यह बताया गया है कि औषधि—वनस्पति और ये जो समस्त पशु एवं मनुष्य हैं, उनमें आत्मा उत्तरोत्तर विकसित होता है। कारण यह है कि औषधि और वनस्पति में तो वह केवल रस रूप में ही दिखाई देता है किन्तु पशुओं में चित्त भी दृष्टिगोचर होता है और

^१ तैत्तिरीय २.१२

^२ ऐतरेय आरण्यक २.३.२

मनुष्य मे ज प्रकास करते करने तीनों कालों का विचारक बन जाता है ।

(२) प्राणात्मवाद—इन्द्रियात्मवाद

उपनिषदों मे उपलब्ध वैरोचन और इन्द्र की कथा का एक अंग देहात्मवाद की चर्चा मे लिया जा चुका है । यह भी कहा जा चुका है कि इन्द्र को प्रजापति के इस स्पष्टीकरण से मन्तोष नहीं हुआ कि देह ही आत्मा है । अतः हम यह मान सकते हैं कि उस युग मे केवल इन्द्र ही नहीं अपितु उस जैसे कई विचारकों के मन मे इस प्रश्न के विषय मे उलझन हुई होगी और उनकी उस उलझन ने ही आत्मतत्त्व के विषय मे अधिक विचार करने के लिये उन्हें प्रेरित किया होगा । चिन्तनशील व्यक्तियों ने जब शरीर की आध्यात्मिक क्रियाओं का निरीक्षण-परीक्षण प्रारंभ किया होगा, तब सर्वप्रथम उनका ध्यान प्राण की ओर आकृष्ट हुआ हो, यह स्वाभाविक है । उन्होंने अनुभव किया होगा कि निद्रा की अवस्था मे जब समस्त इन्द्रियों अपनी अपनी प्रवृत्ति स्थगित कर देती है, तब भी श्वासोच्छ्वास जारी रहता है । केवल मृत्यु के पश्चात् इस श्वासोच्छ्वास के दर्शन नहीं होते । इस बात से वे इस परिणाम पर पहुँचे कि जीवन मे प्राण का ही सर्वाधिक महत्त्व है । अतः उन्होंने इस प्राण तत्त्व को ही जीवन की समस्त क्रियाओं का कारण माना^१ । जिस समय विचारकों ने शरीर मे स्फुरित होने वाले तत्त्व की प्राणरूप से पहिचान की, उस समय उसका महत्त्व बहुत बढ़ गया और उस विषय मे अधिक से अधिक विचार होने लगा । परिणाम स्वरूप प्राण के सवध मे छान्दोग्य^२ उपनिषद्

^१ तैत्तिरीय २, २, ३, कोषीतकी ३, २

^२ छान्दोग्य ३, १५, ४

समर्थन होता है। इस प्रकार इन्द्रियात्मवाद का समावेश प्राणान्-वाद में हो जाता है।

साख्य-मत वैकृतिक बंध की व्याख्या करने हुए प्राचस्पति मिश्र ने इन्द्रियो को पुष्प मानने वालों का उद्देश्य किया है। वह भी इन्द्रियात्मवादियों के विषय में समझा जाना चाहिए^१।

इस प्रकार आत्मा को नैऋत्य माना जाए अथवा भूतात्मक, प्राणरूप माना जाए अथवा इन्द्रियरूप, इन सब मतों में आत्मा अपने भौतिक रूप में ही हमारे सामने उपस्थित होती है। इन से उसका अभौतिक रूप प्रगट नहीं होता। अथवा हम यह भी कह सकते हैं कि इन सब मतों के अनुसार हमें आत्मा अपने व्यक्तरूप में दृष्टिगोचर होती है। वह इन्द्रिय प्राण है, वह वात समान्यतः इन सब मतों में मानी गयी है। आत्मा के इन रूप को सन्मुख रखते हुए ही उसका विश्लेषण किया गया है। इसीलिए उसके अव्यक्त अथवा अभौतिक स्वरूप की ओर इन में से किसी का ध्यान नहीं गया।

परन्तु ऋषियों ने जिस प्रकार विश्व के भौतिक रूप के पार जाकर एक अव्यक्त तत्त्व को माना, उसी प्रकार उन्होंने आत्मा के विषय में यह स्वीकार किया कि वह भी अपने पूर्ण रूप में ऐसा नहीं जिसे आँखों द्वारा देखा जा सके। जब से उनकी ऐसी प्रवृत्ति हुई, तब से आत्म-विचारणा ने नया रूप धारण किया।

जब तक आत्मा का भौतिक रूप ही स्वीकार किया जाए तब तक इस लोक को छोड़कर उसके परलोक गमन की मान्यता, अथवा परलोक गमन में कारणभूत कर्म की मान्यता या पुण्य पाप की

^१ साख्यका० ४४

^२ ऋग्वेद १० १२९

सारांश यह है कि विज्ञान, प्रज्ञा, प्रज्ञान ये समस्त शब्द एकार्थक माने गए और उसी अर्थ के अनुसार आत्मा को विज्ञानात्मा, प्रज्ञात्मा, प्रज्ञानात्मा स्वीकार किया गया। मनोमय आत्मा सूक्ष्म है, किन्तु मन किसी के मतानुसार भौतिक और किसी के मतानुसार अभौतिक है। किन्तु जब विज्ञान को आत्मा की सज्ञा प्रदान की गई, तब उसके बाद ही इस विचारणा को बल मिला कि आत्मा एक अभौतिक तत्त्व है। आत्मविचारणा के क्षेत्र में विज्ञान, प्रज्ञा अथवा प्रज्ञान को आत्मा कह कर विचारकों ने आत्मविचार की दिशा में ही परिवर्तन कर दिया। अब उन्होंने इस मान्यता की ओर अग्रसर होना प्रारंभ किया कि आत्मा मौलिक रूपेण चेतन तत्त्व है। प्रज्ञान की प्रतिष्ठा इतनी अधिक बढ़ी कि आंतरिक और बाह्य सभी पदार्थों को प्रज्ञान का नाम दिया गया।^१

अब प्रज्ञा तत्त्व का विश्लेषण अनिवार्य था, अतः उसके विषय में विचार प्रारंभ हुआ। समस्त इन्द्रियों और मन को प्रज्ञा में ही प्रतिष्ठित माना गया। जिस समय मनुष्य सुप्त अथवा मृतावस्था में होता है, उस समय इन्द्रियों प्राण रूप प्रज्ञा में अन्तर्हित हो जाती हैं, अतः किसी भी प्रकार का ज्ञान नहीं हो सकता। जब मनुष्य नींद से जागता है या पुनः जन्म ग्रहण करता है, तब जिस प्रकार चिंगारी में से अग्नि प्रगट होती है उसी प्रकार प्रज्ञा में से इन्द्रियां पुनः बाहर आती हैं^२ और मनुष्य को ज्ञान होने लगता है। इन्द्रियां प्रज्ञा के एक अंश के समान^३ हैं, इसलिए वे प्रज्ञा के बिना अपना काम करने में असमर्थ^४ हैं। अतः इन्द्रियों और

^१ ऐतरेय. ३. १. २-३।

^२ कौषीतकी ३. २

^३ कौषीतकी ३. ५

^४ कौषीतकी ३. ७

कठोपनिषद्^१ में जहाँ उत्तरोत्तर उच्चतर तत्त्वों की गणना की गई है वहाँ मन से बुद्धि, बुद्धि से महत्, महत् से अव्यक्त—प्रकृति, और प्रकृति से पुरुष को उत्तरोत्तर उच्चतर माना गया है। यही बात गीता में भी कही गई है। यह प्रक्रिया साख्य सम्मत है। इस मान्यता से ज्ञात होता है कि प्राचीन मत यह था कि विज्ञान किसी चेतन पदार्थ का धर्म नहीं, अपितु अचेतन प्रकृति का धर्म है। इस मत की उपस्थिति में यह बात स्वीकार नहीं की जा सकती कि विज्ञानात्मा की शोध पूरी हो जाने पर आत्मा सर्वतः चेतनस्वरूप किंवा अजडरूप सिद्ध हो गया। किन्तु जब विचारक ब्रह्मात्मा की सीमा तक उड़ान कर चुके, तब उनका भावी मार्ग स्पष्ट था। अतएव अब ऐसी परिस्थिति नहीं थी कि आत्मा से भौतिक गंध को सर्वथा निर्मूल करने में विलम्ब हो।

(५) आनन्दात्मा

यदि मनुष्य के अनुभव का विश्लेषण किया जाए, तो उस अनुभव के दो रूप स्पष्ट दृग्गोचर होते हैं, पहला तो पदार्थ की विज्ञप्ति संबंधी है अर्थात् हमें पदार्थ का जो ज्ञान होता है वह अनुभव का एक रूप है, और दूसरा रूप वेदन संबंधी है। एक को हम सवेदन कह सकते हैं और दूसरे को वेदना। पदार्थ को जानना एक रूप है और उसका भोग करना दूसरा। ज्ञान का सबंध जानने से है और वेदना का भोग से। ज्ञान का स्थान पहला है और भोग का दूसरा। वह वेदना भी अनुकूल और प्रतिकूल के भेद से दो प्रकार की होती है। प्रतिकूल वेदना किसी के लिए भी रुचिकर नहीं होती, परन्तु अनुकूल वेदना सबको इष्ट है। इसी का दूसरा नाम सुख है और सुख की पराकाष्ठा को

आनन्द की सज्ञा दी गई है। बाह्य पदार्थों के भोग से सर्वथ निरपेक्ष अनुकूल वेदना आत्मा का स्वरूप है और विचारक पुरुष ने उसे ही आनन्दात्मा कहा है। इस बात की अधिक मभा वना है कि अनुभव के सवेदन रूप को प्रधान मानकर प्रज्ञात्म अथवा विज्ञानात्मा की कल्पना ने जन्म लिया तो उसके वेदन रूप की प्राधान्यता से आनन्दात्मा की कल्पना को बल मिला यह स्वाभाविक है कि जब आत्मा जैसे एक अस्पष्ट पदार्थ के स्पष्ट स्पष्ट कर देखा जाए तो विचारकों के समक्ष उससे विज्ञानात्मा, आनन्दात्मा जैसे रूप उपस्थित हो जाते हैं।

विज्ञान का लक्ष्य भी आनन्द ही है, अतः इसमें कोई आश्चर्य की बात नहीं कि विचारकों ने आनन्दात्मा को विज्ञानात्मा के अन्तरात्मा स्वीकार किया^१। पुनश्च मनुष्य में दो भावनाएँ हैं— दार्शनिक और धार्मिक। दार्शनिक विज्ञानात्मा को मुख्य मानते हैं। किन्तु दार्शनिकों के अन्तर में ही स्थित धार्मिक आत्म आनन्दात्मा की कल्पना कर सतोप का अनुभव करे, तो यह कोई नई बात नहीं^२।

(६) पुरुष, चेतन आत्मा—चिदात्मा—ब्रह्म

विचारकों ने आत्मा के विषय में अन्नमय आत्मा से लेकर आनन्दात्मा पर्यन्त प्रगति की, किन्तु उनकी यह प्रगति अभी तक आत्म-तत्त्व के भिन्न-भिन्न आवरणों को आत्मा समझ कर ही हो रही थी। इन सब आत्माओं की भी जो मूलरूप आत्मा थी उसका अन्वेषण अभी बाकी था। जब उस आत्मा की शोधा

^१ तैत्तिरीय २:५।

^२ Nature of Consciousness in Hindu Philosophy p 29

होने लगी, तब यह कहा जाने लगा कि अन्नमय आत्मा जिसे शरीर भी कहा जाता है, रथ के समान है, उसे चलाने वाला रथी ही वास्तविक आत्मा है^१। आत्मा से रहित शरीर कुछ भी करने में असमर्थ है। शरीर की संचालक शक्ति ही आत्मा है। इस प्रकार यह बात स्पष्ट कर दी गई कि शरीर और आत्मा ये दोनों तत्त्व पृथक् हैं। आत्म से स्वतंत्र होकर प्राण कुछ भी क्रिया नहीं करता। आत्मा प्राण की भी प्राण^२ है। प्रश्नोपनिषद् में लिखा है कि प्राण का जन्म आत्मा से ही होता है। मनुष्य की छाया का आधार स्वयं मनुष्य है, उसी प्रकार प्राण आत्मा पर अवलम्बित^३ है। इस प्रकार प्राण और आत्मा का भेद सामने आया।

केनोपनिषद्^४ में यह सूचित किया गया है कि यह आत्मा इन्द्रिय और मन से भिन्न है। वहां बताया गया है कि इन्द्रियों और मन ब्रह्म—आत्मा के बिना कुछ भी करने में असमर्थ हैं। आत्मा का अस्तित्व होने पर ही चक्षु आदि इन्द्रिया और मन अपना अपना कार्य करते हैं। जिस प्रकार विज्ञानात्मा की अन्तरात्मा आनन्दात्मा है, उसी प्रकार आनन्दात्मा की अन्तरात्मा सद्रूप ब्रह्म है। इस बातका प्रतिपादन करके विज्ञान और आनन्द से भी पर ऐसे ब्रह्म की कल्पना^५ की गई।

^१ छागलेय उपनिषद् का सार—देखें, *History of Indian Philosophy* vol 2, p 131, मैत्री उपनिषद् २३४, कठो०

१-३-३।

^२ केन १२

^३ प्रश्नोपनिषद् ३३

^४ केन १४—६

^५ तैत्तिरीय २६

वाला वही है^१ । यही द्रष्टा है, यही श्रोता है, यही मनन करने वाला है, यही विज्ञाता^२ है । यह नित्य चिन्मात्र रूप है, सर्व प्रकाश रूप है, चिन्मात्र ज्योति स्वरूप है^३ ।

इस पुरुष अथवा चिदात्मा को अजर, अक्षर, अमृत, अमर, अव्यय, अज, नित्य, ध्रुव, शाश्वत, अनन्त माना गया है^४ । इस विषय में कठ० (१३१५) में लिखा है कि अशब्द, अस्पर्श, अरूप, अव्यय, अरस, नित्य, अगन्धवत्, अनादि, अनन्त महत् तत्त्व से पर, ध्रुव ऐसी आत्मा का ज्ञान प्राप्त कर मनुष्य मृत्यु के मुरख से मुक्त हो जाता है ।

(७) भगवान् बुद्ध का अनात्मवाद

हम यह देख चुके हैं कि विचारक सब से पहले बाह्यदृष्टि से ग्राह्य भूत को ही मौलिक तत्त्व मानते थे, किन्तु काल क्रम से उन्होंने आत्मतत्त्व को स्वीकार किया । वह तत्त्व इन्द्रिय ग्राह्य न होकर अतीन्द्रिय था । जब उन्हें इस प्रकार के अतीन्द्रिय तत्त्व का बोध हुआ, तब यह स्वाभाविक था कि वे उसके स्वरूप के संबंध में विचार करने लगे । जिस समय प्राण, मन, और प्रज्ञा से भी पर आत्मा की कल्पना का जन्म हुआ, तब चिन्तकों के समक्ष नये नये प्रश्न उपस्थित होने लगे । प्राण, मन और प्रज्ञा ऐसे पदार्थ थे जिन का ज्ञान सरल था, किन्तु आत्मा तो इन सब से पर माना गया । अतः उसका ज्ञान किस प्रकार प्राप्त किया जाए, वह कैसा है,

^१ बृहदा० ३ ४ १—२ ।

^२ बृहदा० ३ ७ २३, ३ ८ ११ ।

^३ मैत्रेय्युपनिषद् ३ १६ २१

^४ कठ ३ २, बृहदा० ४ ४ २०, ३ ८ ८, ४ ४ २५, श्वेता० १ ९ इत्यादि

इस प्रवृत्ति का एक शुभ फल यह हुआ कि विचारकों के मन में वैदिक कर्मकांड के प्रति विरोध की भावना जागरित हो गई। किन्तु आत्म-विद्या का भी अतिरेक हुआ। और अतीन्द्रिय आत्मा के विषय में हरेक व्यक्ति मनमानी कल्पना करने लगा। ऐसी परिस्थिति में आपनिषद्-आत्मविद्या के विषय में प्रतिक्रिया का सूत्र-पात होना स्वाभाविक था। भगवान् बुद्ध के उपदेशों में हमें वही प्रतिक्रिया दृष्टिगोचर होती है। सभी उपनिषदों का अंतिम निष्कर्ष तो यही है कि विश्व के मूल में मात्र एक ही शाश्वत आत्मा—ब्रह्म तत्त्व है और इसे छोड़ कर अन्य कुछ भी नहीं है। उपनिषद् के ऋषियों ने अंत में यहाँ तक कह दिया कि अद्वैत तत्त्व के होते हुए भी जो व्यक्ति ससार में भेद की कल्पना करते हैं वे अपने सर्वनाश को निमग्नण देते हैं।^१ इस प्रकार उस समय आत्मवाद की भीषण बाढ़ आई थी, अतः उस बाढ़ को रोकने के लिए बाध बांधने का काम भगवान् बुद्ध ने किया। इस कार्य में उन्हें स्थायी सफलता कितनी मिली, यह एक पृथक् प्रश्न है। हमें केवल यह बताना है कि भगवान् बुद्ध ने उस बाढ़ को अनात्मवाद की ओर मोड़ने का भरसक प्रयत्न किया।

जब हम यह कहते हैं कि भगवान् बुद्ध ने अनात्मवाद का उपदेश दिया, तब उसका अर्थ यह नहीं समझना चाहिए कि उन्होंने आत्मा जैसे पदार्थ का सर्वथा निषेध किया है। उस निषेध का अभिप्राय इतना ही है कि उपनिषदों में जिस प्रकार से शाश्वत अद्वैत आत्मा का प्रतिपादन किया गया है और उसे नित्य का एक मात्र मौलिक तत्त्व माना गया है, भगवान् बुद्ध ने उस का विरोध किया।

^१ मनसैवानु द्रष्टव्य नेह नानास्ति किंचन । मृत्यो स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति । बृहदा० ४ ४ १९, कठो० ४ ११

उपनिषत् के पूर्वोक्त भूतवादी और दार्शनिक सूत्रकाल के ना
 अथवा चार्वाक भी अनात्मवादी है और भगवान् बुद्ध भी ना
 वादी है। दोनों इस बात से सहमत है कि आत्मा सर्वथा
 द्रव्य नहीं और वह नित्य या शाश्वत भी नहीं। अर्थात् दोनों के
 मे आत्मा एक उत्पन्न होने वाली वस्तु है। किंतु चार्वाक और भग-
 वुद्ध मे मतभेद यह है कि भगवान् बुद्ध यह स्वीकार करते हैं
 पुद्गल, आत्मा, जीव, चित्त नाम की एक स्वतंत्र वस्तु है, जब
 भूतवादी उसे चार पांच भूतों से उत्पन्न होने वाली एक परतंत्र
 मात्र मानते हैं। भगवान् बुद्ध भी जीव, पुद्गल अथवा चित्त
 अनेक कारणों द्वारा उत्पन्न तो मानते हैं और इस अर्थ मे
 परतंत्र भी है, किंतु इस उत्पत्ति के जो कारण हैं उनमे विज्ञान
 विज्ञानेतर दोनों प्रकार के कारण विद्यमान होते हैं, जब कि चा-
 र्वाक मे चैतन्य की उत्पत्ति मे चैतन्य से व्यतिरिक्त भूत ही का
 हैं, चैतन्य कारण है ही नहीं। तात्पर्य यह है कि भूतों के
 विज्ञान भी एक मूल तत्त्व है जो जन्य और अनित्य है,
 भगवान् बुद्ध की मान्यता है और चार्वाक भूतों को ही मूल त
 मानते हैं। बुद्ध चैतन्य विज्ञान की सतति-धारा को अनादि
 हैं किंतु चार्वाक मत मे चैतन्य धारा जैसी कोई चीज नहीं है
 नदी का प्रवाह बाराबद्ध जल बिन्दुओं द्वारा निर्मित होता है
 उसमे एकता की प्रतीति होती है। उसी प्रकार विज्ञान की
 परंपरा से विज्ञान धारा का निर्माण होता है और उसमे भी
 की मलक नजर आती है। वस्तुतः जल बिन्दुओं के समान
 प्रत्येक देश और काल मे विज्ञान क्षण भिन्न ही होते हैं।
 विज्ञान धारा भगवान् बुद्ध को मान्य थी, किंतु चार्वाक उसे
 स्वीकार नहीं करते।

भगवान् बुद्ध ने रूप, वेदना, सज्ञा, संस्कार व विज्ञान,
 आदि इन्द्रिया, उनके विषय, उनसे होने वाले ज्ञान, मन, न

है। उनके मत में आत्मा शरीर से अत्यन्त भिन्न भी नहीं और शरीर से अभिन्न भी नहीं। उन्हें चार्वाक समत भौतिकवाद एकान्त प्रतीत होता है और उपनिषदों का कूटस्थ आत्मवाद भी एकान्त दिव्यार्ह देता है। उनका मार्ग तो मध्यम मार्ग है जिसे वे 'प्रतीत्यममुत्पाद'—अमुक वस्तु की अपेक्षा से अमुक वस्तु उत्पन्न हुई—कहते हैं। यह वाद न तो शाश्वतवाद है और न ही उच्छेद वाद, उसे अशाश्वतानुच्छेदवाद का नाम दिया जा सकता है।

बुद्ध मत के अनुसार ससार में सुर दुःख आदि अवस्थाएँ हैं, कर्म है, जन्म है, मरण है, बंध है, मुक्ति भी है—ये सब कुछ है, किन्तु इन सब का कोई स्थिर आधार नहीं—नित्यत्व नहीं। ये समस्त अवस्थाएँ अपने पूर्ववर्ती कारणों से उत्पन्न होती रहती हैं और एक नवीन कार्य को उत्पन्न कर के नष्ट होती रहती हैं। इस प्रकार ससार का चक्र चलता रहता है। पूर्व का सर्वथा उच्छेद अथवा उस का ध्रौव्य दोनों ही मान्य नहीं हैं। उत्तरावस्था पूर्वावस्था से नितान्त अमग्न है, अपूर्व है—यह बात स्वीकार नहीं की जा सकती, क्योंकि दोनों कार्यकारण की श्रृंखला में बद्ध है। पूर्व के सब संस्कार उत्तर में आ जाते हैं, अतः इस समय जो पूर्व है वह उत्तर रूप में अस्तित्व में आता है। उत्तर पूर्व से न तो सर्वथा भिन्न है और न सर्वथा अभिन्न, किन्तु वह अव्याकृत है। भिन्न मानने से उच्छेदवाद और अभिन्न कहने से शाश्वतवाद मानना पड़ता है। भगवान् बुद्ध को ये दोनों ही वाद इष्ट नहीं थे। अतः ऐसे विषयों के संबंध में उन्होंने अव्याकृतवाद की शरण ली।^१

बुद्धबोध ने इसी विषय को पौराणिकों का वचन कह कर प्रतिपादित किया है :—

^१ न्यायावतारवार्तिक वृत्ति की प्रस्तावना देखें—पृ० ६, मिलिन्द प्रश्न २ २५-३३, पृ० ४१-५२,

वृक्ष के प्रश्न की भांति नहीं बताया जा सकता । अर्थात् बीज और वृक्ष के समान कर्म एवं विपाक अनादि काल से एक दूसरे पर आश्रित चले आ रहे हैं ।

पुनश्च यह भी नहीं कहा जा सकता कि कर्म और विपाक की यह परपरा कब निरुद्ध होगी । इस बात को न जानने से तैर्थिक पराधीन होते हैं ।

सत्त्व—जीव के विषय में कुछ लोग शाश्वतवाद का और कुछ उच्छेदवाद का अवलम्बन लेते हैं और परस्पर विरोधी दृष्टिकोण अपनाते हैं ।

भिन्न भिन्न दृष्टियों के बन्धन में बद्ध होकर वे वृष्णारूपी स्रोत में फँस जाते हैं और उसमें फँस जाने के कारण वे दुःख से मुक्त नहीं हो सकते ।

इस तत्त्व को समझकर बुद्ध श्रावक गभीर, निपुण और शून्य रूप प्रत्यय का ज्ञान प्राप्त करता है ।

विपाक में कर्म नहीं है और कर्म में विपाक नहीं है, ये दोनों एक दूसरे से रहित हैं, फिर भी कर्म के बिना फल या विपाक होता ही नहीं ।

जिम प्रकार मूर्य में अग्नि नहीं है, मणि में नहीं है, उपलों (गोबर) में भी नहीं है, किन्तु वह इनसे भिन्न पदार्थों में भी नहीं है, जब इन सबका समुदाय होता है तब वह उत्पन्न होती है, उन्ही प्रकार कर्म का विपाक कर्ममें उपलब्ध नहीं होता और कर्म के बाहर नहीं मिलता तथा विपाक में भी कर्म नहीं है । इस प्रकार कर्म फलशून्य है, कर्म में फल का अभाव है, फिर भी कर्म के होने पर ही फल मिलता है ।

(८) दार्शनिकों का आत्मवाद

उपनिषत्-काल के पश्चात् भारतीय विविध दर्शनों की व्यवस्था हुई है, अतः अब इस विषय का निर्देश करना भी आवश्यक है। उपनिषद् चाहे दीर्घ काल की विचार परंपरा को व्यक्त करते हों, किंतु, उनमें एक सूत्र सामान्य है। भूतवाद की प्रधानता मानी जाए या आत्मवाद की, यह एक बात निश्चित है कि विश्व के मूल में किसी एक ही वस्तु की सत्ता है, अनेक वस्तुओं की नहीं। यह एकसूत्रता समस्त उपनिषदों में दृष्टिगोचर होती है। ऋग्वेद (१० १२९) में उसे 'तदेक' कहा गया था, किंतु उसका नाम नहीं बताया गया था। ब्राह्मण काल में उस तत्त्व को प्रजापति की सत्ता दी गई। उपनिषदों में उसे सत्, असत्, आकाश, जल, वायु, प्राण, मन, प्रज्ञा, आत्मा, ब्रह्म आदि विविध नामों से प्रकट किया गया। किंतु उनमें विश्व के मूल में अनेक तत्त्वों को स्वीकार करने वाली विचारधारा को स्थान नहीं मिला। जब दार्शनिक सूत्रों की रचना हुई तब वेदान्त दर्शन के अतिरिक्त किसी भी भारतीय वैदिक अथवा अवैदिक दर्शन में अद्वैतवाद को आश्रय मिला हो, यह ज्ञात नहीं होता। अतः हमें यह स्वीकार करना पड़ेगा कि चाहे उपनिषदों के पहले का अवैदिक परंपरा का साहित्य उपलब्ध न हुआ हो, परन्तु अद्वैतविरोधी परंपरा का अस्तित्व अति प्राचीन काल से अवश्य था। इस परंपरा के अस्तित्व के आधार पर ही वेद व ब्राह्मण ग्रन्थों में प्रतिपादित वैदिक कर्मकांड के स्थान पर स्वयं वेदानुयायियों ने भी ज्ञानमार्ग और आध्यात्मिक मार्ग को ग्रहण किया और इसी परंपरा के कारण वैदिक दर्शनों ने अद्वैत मार्ग का त्याग कर द्वैत मार्ग अथवा बहुतत्त्ववादी परंपरा को स्थान दिया। वेदविरोधी श्रमण परंपरा में जैन परंपरा, आजीवक परंपरा, बौद्ध परंपरा, चार्वाक परंपरा आदि अनेक परंपराएँ

भी बौद्धों और चार्वाकों में एक महत्त्वपूर्ण भेद है। बौद्धों की मान्यता के अनुसार चेतन तो जन्य है परन्तु चेतन संतति अनादि है। चार्वाक प्रत्येक जन्य चेतन को सर्वथा भिन्न या अपूर्व ही मानते हैं। बौद्ध प्रत्येक जन्य चैतन्य क्षण को उसके पूर्वजनक क्षण से सर्वथा भिन्न अथवा अभिन्न होने का निषेध करते हैं। बौद्ध दर्शन में चार्वाक का उच्छेदवाद किंवा उपनिषदों और अन्य दर्शनों का आत्मशाश्वतवाद मान्य नहीं, अतः वे आत्म सतति को अनादि मानते हैं, आत्मा को अनादि नहीं मानते। सांख्य-योग, न्याय-वैशेषिक, पूर्व मीमांसा उत्तर मीमांसा और जैन ये समस्त दर्शन आत्मा को अनादि स्वीकार करते हैं, परन्तु जैन और पूर्व मीमांसा दर्शन का भाट्ट संप्रदाय आत्मा को परिणामी नित्य मानते हैं। शेष सभी दर्शन उसे कूटस्थ नित्य मानते हैं।

आत्मा को कूटस्थ नित्य मानने वाले, उसमें किसी भी प्रकार के परिणाम का निषेध करने वाले, ससार और मोक्ष को तो मानते ही हैं और आत्मा को परिणामी नित्य मानने वाले भी ससार व मोक्ष का अस्तित्व स्वीकार करते हैं। अतः आत्मा को कूटस्थ या परिणामी मानने पर भी ससार और मोक्ष के विषय में किसी भी प्रकार का मत भेद नहीं है। वे दोनों हैं ही। यह एक अलग प्रश्न है कि उन दोनों की उपपत्ति कैसे की जाए।

आत्मा के सामान्य स्वरूप चैतन्य का विचार करने के उपरांत उसके विशेष स्वरूप का विचार करना अब सरल है।

जीव अनेक है

हम यह देख चुके हैं कि वेद से लेकर उपनिषदों तक की विचार धारा में मुख्यतः अद्वैत पक्ष का ही अवलम्बन किया गया है। अतः उपनिषदों के आधार पर जब ब्रह्मसूत्र में वेदान्त दर्शन की व्यवस्था की गई, तब भी उसमें अद्वैत के सिद्धांत को ही

करते। उन्होंने अनेक आत्माएँ स्वीकार की, इससे उन पर वेद-वाह्य विचारधारा का प्रभाव सूचित होता है। इसमें आश्चर्य नहीं कि प्राचीन साख्य और जैन परंपरा ने इस विषय में मुख्य भाग लिया होगा। ऐतिहासिक इस तथ्य से सुपरिचित है कि प्राचीन काल में साख्य भी अर्वाचिक दर्शन माना जाता था परन्तु बाद में उसे वैदिक रूप दे दिया गया।

इस प्रासंगिक चर्चा के उपरान्त अब हम इस बात पर विचार करेंगे कि ब्रह्मसूत्र की व्याख्याओं में अद्वैत ब्रह्म के साथ अनेक जीवों की उत्पत्ति करने में कौन कौन से मतभेद हुए।

(अ) वेदान्तियों के मतभेद^१

(१) शंकराचार्य का विवर्तवाद—

शंकराचार्य का कथन है कि मूलरूप में ब्रह्म एक होने पर भी अनादि अविद्या के कारण वह अनेक जीवों के रूप में दृग्गोचर होता है। जैसे अज्ञान के कारण रस्सी में सर्प की प्रतीति होती है, वैसे ही अज्ञान के कारण ब्रह्म में अनेक जीवों की प्रतीति होती है। रस्सी सर्प रूप में उत्पन्न नहीं होती, नहीं वह सर्प को उत्पन्न करती है, फिर भी उसमें सर्प का भान होता है। इसी प्रकार ब्रह्म अनेक जीवों के रूप में उत्पन्न नहीं होता, अनेक जीवों को उत्पन्न भी नहीं करता, तथापि अनेक जीवों के रूप में दृष्टिगोचर होता है। इसका कारण अविद्या या माया है। अतः अनेक जीव मायारूप हैं, मिथ्या हैं। इसी लिए उन्हें ब्रह्म का विवर्त कहा जाता है। यदि जीव का यह अज्ञान दूर हो जाए

^१ इन मतभेदों का प्रदर्शन श्री गो० ह० भट्टकृत ब्रह्मसूत्राणुभाष्य के गुजराती भाषांतर की प्रस्तावना का मुख्य आधार लेकर किया गया है। उनका आभार मानता हूँ।

तो ब्रह्मतादात्म्य की अनुभूति हो—अर्थात् जीवभाव दूर होकर ब्रह्म भाव का अनुभव हो। शंकर के उस मत को 'केवलान्वेनवाद' इस लिए कहा जाता है कि वे केवल एक अद्वैत ब्रह्म-आत्मा को ही सत्य मानते हैं, जेव समस्त पदार्थों को मात्रात्प अथवा मिथ्या मानते हैं। जगत् को मिथ्या स्वीकार करने के कारण उस मत को 'मायावाद' भी कहा गया है जिसका दूसरा नाम 'प्रितंत्रवाद' भी है।

(२) भास्कराचार्य का सत्योपाधिवाद

भास्कराचार्य यह मानते हैं कि अनादिमूर्तान् सत्य उपाधि के कारण निरुपाधिक ब्रह्म जीवत्प में प्रकट होता है। जिन क्रिया के वश नित्य, शुद्ध, मुक्त, चूटस्थ ब्रह्म मूर्त पदार्थों में प्रवेश कर अनेक जीवों के रूप में प्रकट होता है और उन जीवों का आवार बनता है, उस क्रिया को 'उपाधि' कहते हैं। इस उपाधि के सवध के कारण ब्रह्म जीव रूप में प्रकट होता है, अतः ब्रह्म का औपाधिक स्वरूप जीव है, यह बात स्वीकार करनी पडती है। इस प्रकार जीव और ब्रह्म में वस्तुतः अभेद होते हुए भी जो भेद है, वह उपाधिमूलक है, किंतु जीव ब्रह्म का विकार नहीं है। जब वह निरुपाधिक होता है, उसे ब्रह्म कहते हैं और मोपाधिक होने पर उसे जीव कहते हैं। ब्रह्म के मोपाधिक रूप अनेक होते हैं अतः अनेक जीवों की उपपत्ति में कोई बाधा नहीं आती। उपाधि के सत्यस्वरूप होने के कारण और इसी उपाधि से जगत् तथा अनेक जीवों की उपपत्ति सिद्ध करने के कारण भास्कराचार्य के मत को 'सत्योपाधिवाद' कहते हैं। इससे विपरीत शंकराचार्य उपाधि को मिथ्या मानते हैं, उनका मत 'मायावाद' कहलाता है। भास्कराचार्य के मतानुसार ब्रह्म अपनी परिणाम शक्ति अथवा भोग्यशक्ति के कारण जगत् रूप में परिणत होता है, अतः जगत् सत्य है, मिथ्या नहीं। इस प्रकार भास्कराचार्य ने जगत् के

संबंध में शंकराचार्य के विवर्तवाद के स्थान पर प्राचीन परिणाम-वाद का समर्थन किया। और उसके पश्चात् रामानुजाचार्य आदि अन्य आचार्यों ने भी उसी का अनुसरण किया।

(३) रामानुजाचार्य का विशिष्टाद्वैत वाद

रामानुज के मतानुसार परमात्मा ब्रह्म कारण भी है और कार्य भी। सूक्ष्म चित् तथा अचित् से विशिष्ट ब्रह्म कारण है और स्थूल चित् तथा अचित् से विशिष्ट ब्रह्म कार्य है। इन दोनों विशिष्टों का ऐक्य स्वीकृत करने के कारण रामानुज का मत 'विशिष्टाद्वैत' कहलाता है। कारणरूप ब्रह्म परमात्मा के सूक्ष्मचिद्रूप के विविध स्थूल परिणाम ही अनेक जीव हैं और परमात्मा का सूक्ष्म अचिद्रूप स्थूल जगत् के रूप में परिणत होता है। रामानुज के अनुसार जीव अनेक हैं, नित्य हैं और अणुपरिमाण है। जीव और जगत् दोनों ही परमात्मा के कार्य—परिणाम हैं, अतः वे मिथ्या नहीं प्रत्युत सत्य हैं। मुक्ति में जीव परमात्मा के समान होकर उसके ही निकट रहता है। रामानुज की मान्यता है कि जीव और परमात्मा दोनों पृथक् हैं, एक कारण है और दूसरा कार्य, किंतु कार्य कारण का ही परिणाम है अतः इन दोनों में अद्वैत है।

(४) निम्बार्क सम्मत द्वैताद्वैत-भेदाभेदवाद

आचार्य निम्बार्क के मत में परमात्मा के दो स्वरूप हैं, चित् और अचित्। ये दोनों ही परमात्मा से भिन्न भी हैं और अभिन्न भी। जिस प्रकार वृक्ष और उसके पत्र, दीपक और उसके प्रकाश में भेदाभेद है, उसी प्रकार परमात्मा में भी चित् और अचित् इन दोनों का भेदाभेद है। जगत् सत्य है क्योंकि यह परमात्मा की शक्ति का परिणाम है। जीव परमात्मा का अंश है और अश तथा अशी में भेदाभेद होता है। ऐसे जीव अनेक हैं, नित्य हैं,

अगुपरिमाण है। अग्निता और तम के रागा जीव के लिए ससार का अग्नित्व है। रामानुज ही मान्यता के समान गुणि में भी जीव और परमात्मा में भेद है फिर भी तीन अरने को परमात्मा से अभिन्न समझना है।

(५) मध्वाचार्य का भेदवाद

वेदान्त दर्शन में समाविष्ट होने पर भी मध्वाचार्य का दर्शन वस्तुतः अद्वैती नहीं कर देती ही है। रामानुज आदि आचार्यों ने जीव को ब्रह्म का परिणाम माना है, अज्ञान रूप को उपादान कारण स्वीकार किया है और उस प्रकार अद्वैतवाद की रक्षा की है। किंतु मध्वाचार्य ने परमात्मा को निमित्त रागा मान कर प्रकृति को उपादान कारण प्रतिपादित किया है। रामानुज आदि आचार्यों ने जीव को भी परमात्मा का ही कार्य, परिणाम, अंग आदि माना है और इस प्रकार दोनों में अभेद बताया है। परन्तु मध्वाचार्य ने अनेक जीव मान कर उनमें परस्पर भेद माना है और साथ ही ईश्वर से भी उन सब का भेद स्वीकार किया है। उस तरह मध्वाचार्य ने समस्त उपनिषदों की अद्वैत प्रवृत्ति को बदल डाला है। उनके मत में जीव अनेक हैं, नित्य हैं, और अगुपरिमाण हैं। जिस प्रकार ब्रह्म सत्य है, उसी प्रकार जीव भी सत्य हैं, परन्तु वे परमात्मा के अधीन हैं।

(६) विद्यानभिक्षु का अविभागाद्वैत

विद्यानभिक्षु का मत है कि प्रकृति और पुरुष—जीव—ये दोनों ब्रह्म से भिन्न हो कर विभक्त नहीं रह सकते, किन्तु वे उसमें अन्तर्हित—गुप्त—अविभक्त—हैं, अतः उसके मत का नाम 'अविभागाद्वैत' है। पुरुष या जीव अनेक हैं, नित्य हैं, व्यापक हैं। जीव और ब्रह्म का सवध पिता पुत्र के सवध के समान है। वह अशाश्वत-भाव युक्त है। जन्म से पूर्व पुत्र पिता में ही था, उसी प्रकार

जीव भी ब्रह्म में था ब्रह्म ने ही यह प्रकट होता है तथा प्रलय के समय ब्रह्म में ही लीन हो जाता है। ईश्वर की उच्छ्वा में जीव और प्रकृति ने नश्य स्थापित होता है और जगत् की उत्पत्ति होती है।

(७) चैतन्य का अचिन्त्य भेदभेदवाद

श्री चैतन्य के मत में भी कृष्ण ही परम ब्रह्म है। उसकी अनन्त शक्तियों में जीव शक्ति भी सम्मिलित है और उस शक्ति में अनेक जीवों का प्रतिबोध होता है। ये जीव अणुपरिमाण हैं, ब्रह्म के अंग रूप हैं और ब्रह्म के अधीन हैं। जीव और जगत् परम ब्रह्म में भिन्न है 'ब्रह्मा अभिन्न है, या एक अचिन्त्य विषय है।' स्वीकार चैतन्य के मत का नाम 'अचिन्त्यभेदाभेदवाद' है। भक्त के जीवन का परम व्यंग यह माना गया है कि जीव परम ब्रह्मरूप कृष्ण में भिन्न होने पर भी उसकी भक्ति में तल्लीन हो कर यह मानने लग जाय कि यह अपने स्वरूप को विस्मृत कर कृष्ण स्वरूप हो रहा है।

(८) वल्लभाचार्य का शुद्धाद्वैत मार्ग—

आचार्य राधक के मतानुसार यद्यपि जगत् ब्रह्म का परिणाम है तथापि ब्रह्म में किसी भी प्रकार का विकार उत्पन्न नहीं होता। स्वयं शुद्ध ब्रह्म ही जगत् रूप में परिणत हुआ है। उससे न तो माया का नश्य है और न अविद्या का, 'अतः' यह शुद्ध कहलाता है और यह शुद्ध ब्रह्म ही कारण तथा कार्य इन दोनों रूपों वाला है। आ. उस बात को 'शुद्धाद्वैतवाद' कहते हैं। उससे यह भी निष्कर्ष निकलता है कि कारण ब्रह्म के समान कार्य ब्रह्म अर्थात् जगत् भी नश्य है मिथ्या नहीं। "ब्रह्म में जीव का उद्गम अग्नि में सृष्टि की उत्पत्ति के समान है। जीव में ब्रह्म के सत् और चिन् ये दो अंग प्रकट होते हैं, आनन्द अश अभगट रहता है,

जीव नित्य है और अणुपरिमाण है, ब्रह्म का अश है तथा ब्रह्म से अभिन्न है ।” जीव की अविद्या से उसके अहता अथवा समतात्मक ससार का निर्माण होता है। विद्या से अविद्या का नाश होने पर उक्त ससार भी नष्ट हो जाता है

(आ) शैवों का मत

हम यह वर्णन कर चुके हैं कि वेद और उपनिषदों को प्रमाण मानकर अद्वैत ब्रह्म-परमात्मा को मानने वाले वेदान्तियों ने जीवों के अनेक होने की उपपत्ति किस प्रकार सिद्ध की है। अब हम शिव के अनुयायी उन शैवों के मत पर विचार करेंगे जो वेद और उपनिषदों को प्रमाणभूत न मानते हुए और वैदिकों द्वारा उपदिष्ट वर्णाश्रम धर्म को अस्वीकार करते हुए भी अद्वैत मार्ग का आश्रय लेते हैं और उसके आधार पर अनेक जीवों की सिद्धि करते हैं। इस मत का दूसरा नाम ‘प्रत्यभिज्ञादर्शन’ भी है।

शैवों के मत में परम ब्रह्म के स्थान पर अनुत्तर नाम का एक तत्त्व है। यह तत्त्व सर्वशक्तिमान् नित्य पदार्थ है। उसे शिव और महेश्वर भी कहते हैं। जीव और जगत् ये दोनों शिव की इच्छा से शिव से ही प्रकट होते हैं। अतः ये दोनों पदार्थ मिथ्या नहीं, किन्तु सत्य हैं।

आत्मा का परिमाण

उपनिषदों में आत्मा के परिमाण के विषय में अनेक कल्पनाएँ उपलब्ध होती हैं। किंतु इन सब कल्पनाओं के अंत में ऋषियों की प्रवृत्ति आत्मा को व्यापक मानने की ओर विशेष रूप से हुई ।^१ यही कारण है कि लगभग सभी वैदिक दर्शनों ने आत्मा

^१ मुहक ११६, वेशे० ७१२२, न्यायमजरी ५० ४६८ (विजय०), प्रकरण० ५० १५८।

को व्यापक माना है। इस विषय में शंकराचार्य को छोड़ कर बाकी के रामानुज आदि ब्रह्मसूत्र के भाष्यकार अपवाद हैं। उन्होंने ब्रह्मात्मा को व्यापक तथा जीवात्मा को अणुपरिमाण माना है। चार्वाक ने चैतन्य को देहपरिमाण माना और बौद्धों ने भी पुद्गलको देहपरिमाण स्वीकार किया ऐसी कल्पना की जा सकती है। जैनो ने तो आत्मा को देहपरिमाण स्वीकार किया है। आत्मा को देहपरिमाण मानने की मान्यता उपनिषदों में भी उपलब्ध होती है। कौपीतकी उपनिषद् में कहा है कि जैसे तलवार अपनी म्यान में और अग्नि अपने कुंड में व्याप्त है, उसी तरह आत्मा शरीर में नख से लेकर शिखा तक व्याप्त है।^१ तैत्तिरीय उपनिषद् में अन्नमय-प्राणमय, मनोमय-विज्ञानमय, आनन्दमय इन सब आत्माओं को शरीरप्रमाण बताया गया है।^२ उपनिषदों में इस बात का भी प्रमाण है कि आत्मा को शरीर से भी सूक्ष्म परिमाण मानने वाले ऋषि विद्यमान थे। बृहदारण्यक में लिखा है कि आत्मा चावल या जौ के दाने के परिमाण की है।^३ कुछ लोगों के मतानुसार वह अंगुष्ठ परिमाण है ^४ और कुछ की मान्यता के अनुसार वह विलस्त परिमाण ^५ है। मैत्री उपनिषद् (६.३८) में तो उसे अणु से भी अणु माना गया है। बाद में जब आत्मा को अवर्ण्य माना गया, तब ऋषियों ने उसे अणु से भी अणु और महान् से भी महान् मान कर सन्तोष किया।^६

^१ कौपीतकी ४२०

^२ तैत्तिरीय १२

^३ बृहदा० ५६१

^४ कठ २२१२

^५ छान्दोग्य ५१८१

^६ कठ १२२०, छादो० ३१४३, श्वेता० ३२०

होता है और उसी के कारण अन्यत्र नवीन पुद्गल उत्पन्न होता है। इसी को पुद्गल की गति कहते हैं।

उपनिषदों में भी कचित् मृत्यु के समय जीव की गति अथवा गमन का वर्णन आता है। इससे ज्ञात होता है कि जीव की गति की मान्यता प्राचीन काल से चली आ रही है।^१

जीव की नित्यता-अनित्यता

(१) जैन और मीमांसक

उपनिषद् के 'विज्ञानधन' इत्यादि वाक्य की व्याख्या (विशेषा० गा० १५८३-६) और बौद्ध समस्त 'क्षणिक विज्ञान' का निराकरण (विशेषा० गा० १६३१) करते हुए तथा अन्यत्र (विशेषा० गा० १८४३, १८६१) आत्मा को नित्यानित्य कहा गया है। चैतन्य द्रव्य की अपेक्षा से आत्मा नित्य है—अर्थात् आत्मा कभी भी अनात्मा से उत्पन्न नहीं होती और नहीं आत्मा किसी भी अवस्था में अनात्मा बनती है। इस दृष्टि से उसे नित्य कहते हैं। परन्तु आत्मा में ज्ञान-विज्ञान की पर्याय अथवा अवस्थाएँ परिवर्तित होती रहती हैं, अतः वह अनित्य भी है। यह स्पष्टीकरण जैन दृष्टि के अनुसार है और मीमांसक कुमारिल को भी यह दृष्टि मान्य है।^२

(२) सांख्य का कूटस्थवाद

इस विषय में दार्शनिकों की परंपराओं पर कुछ विचार करना आवश्यक है। सांख्य-योग आत्मा को कूटस्थ नित्य मानते हैं—अर्थात् उसमें किसी भी प्रकार का परिणाम या विकार इष्ट नहीं। ससार और मोक्ष भी आत्मा के नहीं प्रत्युत प्रकृति के माने गए हैं।

^१ छान्दोग्य ८ ६ ५

^२ तत्त्वसं० का० २२३—७, श्लोकवा० आत्मवाद २३—३०

(सांख्यका० ६०) मुख्य दृग् ज्ञान भी प्रकृति के धर्म हैं, आत्मा के नहीं (सां० का० ११) । इस तरह वे आत्मा को सर्वथा अपरिणामी स्वीकार करते हैं । स्तृत्वं न होने पर भी भोग आत्मा में ही माना गया है^१ । इस भोग के आधार पर भी आत्मा में परिणाम की संभावना है, अतः दुःख मान्य भोग को भी वस्तुतः आत्मा का धर्म मानना उचित नहीं समझते^२ । इस प्रकार उन्होंने आत्मा के कृतस्व होने की मान्यता की रक्षा का प्रयत्न किया है । सांख्य के इस वाद को कनिष्ठ उनिषद्-चार्यों ने आधार भी प्राप्त^३ है । अतः हम कह सकते हैं कि आत्मकृतस्ववाद प्राचीन है ।

(३) नैयायिक-वैशेषिकों का नित्यवाद

नैयायिक और वैशेषिक द्रव्य व गुणों का भिन्न मानते हैं । अतः उनके मत के अनुसार यह आवश्यक नहीं कि आत्मद्रव्य में ज्ञानादि गुणों को मानकर भी गुणों की अनित्यता के आधार पर आत्मा को अनित्य माना जाए । हमारे विपरीत जैन आत्मद्रव्य से ज्ञानादि गुणों का अभेद भी मानते हैं । अतः गुणों की अस्थिरता के कारण वे आत्मा को भी अस्थिर या अनित्य कहते हैं ।

(४) बौद्धसम्मत अनित्यवाद

बौद्ध के मत में जीव अथवा पुद्गल अनित्य हैं । प्रत्येक क्षण विज्ञान आदि चिन्तक्षण नष्ट नष्ट उत्पन्न होते हैं और पुद्गल इन विज्ञान क्षणों में भिन्न नहीं है, अतः उनके मत में पुद्गल या जीव अनित्य हैं । किंतु एक पुद्गल की संतति अनादि काल से

^१ सांख्यका० १७

^२ सांख्यन० १७

^३ उड १० १८—१९

चली आ रही है और भविष्य में भी वह चालू रहेगी। अतः द्रव्य नित्यता के स्थल पर सततिनित्यता तो बौद्धों को भी अस्वीष्ट है। कार्य-कारण की परंपरा को संतति कहते हैं। इस परंपरा का कभी उच्छेद नहीं हुआ और भविष्य में भी उसका क्रम विद्यमान रहेगा। कुछ बौद्ध विद्वानों के अनुसार निर्वाण के समय यह परंपरा समाप्त हो जाती है, किंतु कुछ अन्य बौद्धों के मत से विशुद्ध चित्तपरंपरा कायम रहती है। अतः इस अपेक्षा से कहा जा सकता है कि बौद्धों को सततिनित्यता मान्य है।

(५) वेदान्तसम्मत जीव की परिणामी नित्यता

वेदान्त में ब्रह्मात्मा—परमात्मा को एकांत नित्य माना गया है। किन्तु जीवात्मा के विषय में जो अनेक मन्तव्य हैं, उनका वर्णन पहले किया जा चुका है। उसके अनुसार शंकराचार्य के मत में जीवात्मा मायिक है, वह अनादिकालीन अज्ञान के कारण अनादि तो है, किन्तु अज्ञान का नाश होने पर वह ब्रह्मैक्य का अनुभव करती है। उस समय जीवभाव नष्ट हो जाता है। अतः यह कल्पना की जा सकती है कि मायिक जीव ब्रह्म रूप में नित्य है और मायारूप में अनित्य।

शंकराचार्य को छोड़कर लगभग समस्त वेदान्ती ब्रह्म का विवर्तन मानकर परिणाम स्वीकार करते हैं, इस दृष्टि से जीवात्मा को परिणामी नित्य कहना चाहिए। जैन व मीमांसकों के परिणामी नित्यवाद तथा वेदान्तियों के परिणामी नित्यवाद में यह अन्तर है कि जैन व मीमांसकों के मत में जीव स्वतंत्र है और उनका परिणामन हुआ करता है, किन्तु वेदान्तियों के परिणामी नित्यवाद में जीव और ब्रह्म की अपेक्षा से परिणामवाद की घटना है, अर्थात् ब्रह्म के विविध परिणाम ही जीव हैं।

जीव को सर्वथा नित्य माना जाए अथवा अनित्य, किन्तु सभी

दार्शनिकों ने अपनी अपनी पद्धति में सारा योग मोक्ष ही उपनि
तो की ही है। उसमें निज मानन प्राप्ति के मत में उसकी
सर्वथा एकत्वता और अनित्य मानन या ॥ के मत में उसका सर्वथा
भेद स्थिर नहीं रह सकता। अब हमारा 'योग मोक्ष' ही कल्पना
के साथ परिणामी नित्यता और अनित्य प्रतीत होता है। जैन,
मीमांसक और वैष्णव के शस्त्रनिर्णय द्वारा हमें नें इसी बात
को मान्यता दी है।

जीव का कर्तृत्व तथा भोक्तृत्व

आत्मवादी मतान् श्रुतों न भोक्तृत्व तो स्वीकार किया ही
है, किन्तु कर्तृत्व के विषय में केवल साध्य या मत हमसे नें भिन्न
है। उसके अनुसार आत्मा कर्ता नहीं किन्तु भोक्ता है और यह
भोक्तृत्व भी प्रापचारिक है।^१

(१) उपनिषद्वादा का मत

उपनिषदों में जीव के कर्तृत्व व भोक्तृत्व का वर्णन है।
श्वेताश्वतर उपनिषद् में कहा है कि यह जीवान्मा फल के लिए
कर्मों का कर्ता है और फिर हुए फलों का भोक्ता^२ भी है। कहा
यह भी बताया गया है कि जीव मनुज न स्त्री है, न पुंश और
नही नपुंसक। अपने कर्मों के अनुसार वह जिस शरीर को
धारण करता है, उससे उसका संपर्क हो जाता है। शरीर की
वृद्धि और जन्म—सकल्प, विषय के स्वप्न, विप्रमोह, अन्न और
जल से—होते हैं। देह युक्त जीव अपने कर्मों के अनुसार शरीरों

^१ इस वाद के मद्दश उपनिषद्वादा में नीचे दिये हैं—मन्वाषणी

२ १०-११, सांख्य ता० १९

^३ श्वेताश्वतर ५७

को भिन्न भिन्न स्थानों में क्रम पूर्वक प्राप्त करता है और वह कर्म तथा शरीर के गुणानुसार प्रत्येक जन्म में पृथक् पृथक् भी दृष्टि-गोचर होता है।^१ बृहदारण्यक के निम्नलिखित वाक्य भी जीवात्मा के कर्तृत्व और भोक्तृत्व को प्रकट करते हैं:—‘पुण्यो वै पुण्येन कर्मणा भवति, पापः पापेन’ (३.२.१३) ‘शुभ काम करने वाला शुभ बनता है और अशुभ कार्य करने वाला अशुभ’। “यथाकारी यथाचारी तथा भवति, साधुकारी साधुर्भवति, पापकारी पापो भवति, पुण्यः पुण्येन कर्मणा भवति, पापः पापेन। अथो खल्वाहुः काममय एवाय पुरुष इति स यथाकामो भवति तत्कृतुर्भवति, यत्कृतुर्भवति तत्कर्म कुरुते तदभिसंपद्यते।” (४.४.५) मनुष्य जैसे काम व आचरण करता है, वैसा ही वह बन जाता है। अच्छे काम करने वाला अच्छा बनता है और बुरे काम करने वाला बुरा। पुण्य कार्य से पुण्यशाली और पाप कर्म से पापी बनता है। इसी लिए कहा है कि मनुष्य कामनाओं का बना हुआ है। जैसी उमकी कामना होती है, उसीके अनुसार वह निश्चय करता है, जैसा निश्चय करता है वैसा ही काम करता है और जैसे काम करता है वैसे ही फल पाता है।

किंतु यह जीवात्मा जिस ब्रह्म या परमात्मा का अंश है, उसे उपनिषदों में अकर्ता और अभोक्ता कहा गया है। उसे केवल अपनी लीला का द्रष्टा माना गया है। यह बात इस कथन से स्पष्ट हो जाती है:—‘यद् आत्मा मानो शरीर के वश होकर अथवा शुभाशुभ कर्म के बधनों में बद्ध होकर भिन्न भिन्न शरीरों में संचार करता है। किंतु वस्तुतः देखा जाए तो यह अव्यक्त, सूक्ष्म, अदृश्य, अग्राह्य और भ्रमता रहित है। अतः वह सब अवस्थाओं से शून्य है, ऐसा प्रतीत होता है कि वह कर्तृत्व से विहीन होकर भी कर्तृरूप में

दिखाई देता है। यह आत्मा शुद्ध, स्थिर, अचल, आसक्तिरहित, दुःखरहित, इच्छारहित, द्रष्टा के समान है और अपने कर्मों का भोग करते हुए दृग्गोचर होता है। उसी प्रकार तीन गुणरूपी वस्त्र से अपने स्वरूप को आच्छादित किए हुए ज्ञात होता है।^१

(२) दार्शनिकों का मत

उपनिषदों के उक्त परमात्मा के वर्णन को निरीश्वर साख्यों ने पुरुष में स्वीकार किया है और परमात्मा की तरह जीवात्मा पुरुष को अकर्ता और अभोक्ता माना है। साख्यमत में पुरुष व्यतिरिक्त किसी परमात्मा का अस्तित्व ही नहीं था। अतः परमात्मा के धर्मों का पुरुष में आरोप कर और पुरुष को अकर्ता व अभोक्ता कह कर उसे मात्र द्रष्टा के रूप में स्वीकार किया गया।

इसके विपरीत नैयायिक-वैशेषिक ने आत्मा में कर्तृत्व और भोक्तृत्व दोनों धर्म स्वीकार किए हैं। यही नहीं परमात्मा में भी जगत्कर्तृत्व माना गया है। उपनिषदों ने प्रजापति में जगत्कर्तृत्व स्वीकार किया था,^२ नैयायिक-वैशेषिक ने उसे परमात्मा का धर्म मान लिया।

नैयायिक-वैशेषिक मत में आत्मा एकरूप नित्य है। अतः उसमें कर्तृत्व और भोक्तृत्व जैसे क्रमिक धर्म कैसे सिद्ध हो सकते हैं ? यदि वह कर्ता हो तो कर्ता ही रहेगा और भोक्ता हो तो भोक्ता ही रह सकता है। किंतु एकरूप वस्तु में यह कैसे संभव है कि वह पहले कर्ता हो और फिर भोक्ता ? इस प्रश्न के उत्तर में नैयायिक और वैशेषिक कर्तृत्व और भोक्तृत्व की यह व्याख्या करते हैं :—
“आत्मद्रव्य के नित्य होने पर भी उसमें ज्ञान, चिकीर्षा और प्रयत्न

^१ मैत्रायणी २ १० ११

^२ मैत्रायणी २ ६

का जो समवाय है, उसी का नाम कर्तृत्व है।^१ अर्थात् आत्मा मे ज्ञानादि का समवाय संबंध होना ही कर्तृत्व है, दूसरे शब्दों मे आत्मा मे ज्ञानादि की उत्पत्ति आत्मा का कर्तृत्व है। आत्मा स्थिर है परन्तु उससे ज्ञान का संबध होता है और वह नष्ट भी होता है। अर्थात् ज्ञान स्वयं ही उत्पन्न व नष्ट होता है, आत्मा पूर्ववत् स्थिर ही रहती है। इसी प्रकार उन्होंने भोक्तृत्व का स्पष्टीकरण किया है :—“सुख और दुःख के सवेदन का समवाय होना भोक्तृत्व है।”^२ आत्मा मे सुख और दुःख का जो अनुभव होता है, उसे भोक्तृत्व कहते हैं। यह अनुभव भी ज्ञानरूप होता है, अतः वह आत्मा मे उत्पन्न और नष्ट होता है। फिर भी आत्मा विकृत नहीं होती। उत्पत्ति और विनाश अनुभव के हैं, आत्मा के नहीं। क्योंकि इस अनुभव का समवाय संबध आत्मा से होता है, अतः आत्मा भोक्ता कहलाती है। उस संबध के नष्ट हो जाने पर वह भोक्ता नहीं रहती। इस मत मे द्रव्य और गुण मे भेद है। अतः गुण में उत्पत्ति विनाश होने पर भी द्रव्य नित्य रह सकता है। इससे विपरीत जैन आदि जो दर्शन जीव को परिणामी मानते हैं, उन सबके मत मे आत्मा की भिन्न भिन्न अवस्थाएँ होने के कारण उसमे सर्वदा एकरूपता नहीं हो सकती। वही आत्मा कर्तृरूप में परिणत होकर फिर भोक्तरूप मे परिणत हो जाती है। यद्यपि कर्तृरूप परिणाम और भोक्तृरूप परिणाम भिन्न भिन्न हैं, तथापि दोनों मे आत्मा का अन्वय है। अतः एक ही आत्मा कर्ता और भोक्ता कहलाती है। इसी बात को नैयायिक इस ढंग से कहते हैं कि एक ही आत्मा मे वस्तुज्ञान का पहले समवाय होता है अतः

^१ ‘ज्ञानचिकीर्षा प्रयत्नाना समवाय कर्तृत्वम्’ न्यायवार्तिक ३ १ ६,
न्यायमजरी पृ० ४६९

^२ सुखदुःखसवित्समवायो भोक्तृत्वम्—न्यायवा० ३ १ ६

यही बात राजा मिलिन्द को अनेक दृष्टान्तों द्वारा भटन्त नागसेन ने समझायी है। उनमें एक दृष्टान्त यह था.—एक व्यक्ति दीपक जलाकर घाम फूम की झोंपड़ी में भोजन करने बैठा। अकस्मात् उस दीपक से झोंपड़ी को आग लग गई। वह आग क्रमशः बढ़ते बढ़ते सारे गाव में फैल गई और उससे सारा गाव जल गया। भोजन करने वाले व्यक्ति के दीपक से केवल झोंपड़ी ही जली थी। किंतु उससे उत्तरोत्तर अग्निशैली का जो प्रवाह प्रारंभ हुआ, उसने सारे गाव को भस्म कर दिया। यद्यपि दीपक की अग्नि से परंपरा-वद्ध उत्पन्न होने वाली अन्य अग्नियां भिन्न थीं, तथापि यह माना जायगा कि दीपक ने गाव जला डाला। अतः दीपक जलाने वाला व्यक्ति अपराधी गिना जायगा। यही बात पुद्गल के विषय में है। जिस पूर्व पुद्गल ने काम किया, वह पुद्गल चाहे नष्ट हो जाए, किंतु उसी पुद्गल के कारण नये पुद्गल का जन्म होता है और वह फल भोगता है। इस प्रकार कर्तृत्व और भोक्तृत्व सतति में सिद्ध हो जाते हैं और कोई कर्म अनुक्त नहीं रहता। जिसने कार्य किया, उसी को संतति की दृष्टि से उसका फल मिल जाता है।^१ बोद्धों की यह कारिका सुप्रसिद्ध है—

‘यस्मिन्नेव हि सन्नाने आहिता कर्मवासना ।

फलं तत्रैव मधत्ते कार्पासे रक्तता यथा ॥’^२

‘जिस संतान में कर्म की वारसना का पुट दिया जाता है, उसी में ही रूपाम की लाली के समान फल प्राप्त होता है।’

धम्मपद का निम्न कथन सतति की अपेक्षा से कर्तृत्व और भोक्तृत्व की मान्यता के अनुसार ही है, अन्यथा नहीं—“जो पाप है, उसे आत्मा ने ही किया है, वह आत्मा से ही उत्पन्न

^१ मिलिन्द प्रश्न २ ३१ पृ० ८८, न्यायमजरी पृ० ४४३

^२ म्याहादमजरी में उद्धृत कारिका १८, न्यायमजरी पृ० ४४३

(४) जैन मत

जैन आगमों में भी जीव के कर्तृत्व और भोक्तृत्व का वर्णन है। उत्तराध्ययन के 'कस्मा एषाणामिहा कट्टु' (३-२) अनेक प्रकार के कर्म करके, कडागु यस्माए न मोक्खतु अत्थि' (४.३, १३ १०) किए हुए कर्म को भोगे बिना छुटकारा नहीं, 'कत्तारमेव अणुजाई कम्म' (१३.२६)—कर्म कर्ता का अनुसरण करता है, इत्यादि वाक्य 'अनदिग्ग रूपेण जीव के कर्तृत्व और भोक्तृत्व का वर्णन करते हैं। किन्तु जिस प्रकार उपनिषदों में जीवात्मा को कर्ता और भोक्ता मान कर भी परमात्मा को दोनों से रहित माना गया है, उसी प्रकार जैनाचार्य गुन्धगुन्ध ने जीव के कर्मकर्तृत्व और कर्मभोक्तृत्व को व्यवहार दृष्टि से माना है और यह भी स्पष्टीकरण किया है कि निश्चय दृष्टि से जीव कर्म का कर्ता भी नहीं और भोक्ता भी नहीं।^१ इन प्रिय को उपनिषत् की भाषा में इस प्रकार कह सकते हैं—संसारी जीव कर्म का कर्ता है, किन्तु शुद्ध जीव कर्म का कर्ता नहीं है।

उपनिषदों के मतानुसार भी संसारी आत्मा और परमात्मा एक ही हैं और जैन मत में भी संसारी जीव तथा शुद्ध जीव एक ही हैं। दोनों में यदि भेद है तो वह यही है कि उपनिषदों के अनुसार परमात्मा एक ही है और जैनमत में शुद्ध जीव अनेक हैं। किन्तु जैनों द्वारा सम्मत सप्रहृत्य की अपेक्षा से यह भेद-रेखा भी दूर हो जाती है। सप्रहृत्य का मत है कि शुद्ध जीव चैतन्य स्वरूप की दृष्टि से एक ही है। जब हम इस बात का स्मरण करते हैं कि भगवान् महावीर ने गौतम गणधर से कहा था कि भविष्य में हम एक सदृश होने वाले हैं, तब निर्वाण अवस्था

^१ समयसार १३, और १८ में आगे

मे अनेक जीवों का अस्तित्व मान कर भी अद्वैत और द्वैत दोनों बहुत निरुद्ध हैं ऐसा प्रतीत होता है।^१

नैयायिक आदि आत्मा को एकल नित्य मान कर, बौद्ध अनित्य मान कर तथा जैन, मीमामंश और अधिकतर वेदान्ती उसे परिणामी नित्य मानकर उसमें कर्म के कर्तृत्व और भोक्तृत्व की सिद्धि करते हैं। किन्तु इन सबके मतानुसार इन दोनों में से किसी का भी अस्तित्व मोक्ष में नहीं है। जब हम इस बात को अपने ध्यान में रखते हैं तब शक्य होता है कि सभी दर्शन एक ही उद्देश्य को समुच्चरित प्रवृत्त हुए हैं और वह है—जीवों को भ्रमपाश में कैसे मुक्त किया जाय।

जिस प्रकार नित्यवादियों के समक्ष यह प्रश्न था कि कर्म के कर्तृत्व और भोक्तृत्व की उपपत्ति कैसे की जाय, उसी प्रकार यह भी समस्या थी कि नित्य आत्मा में जन्म मरण किस तरह होते हैं। उन्होंने इस समस्या का यह समाधान किया है कि आत्मा के जन्म का तात्पर्य उसकी उत्पत्ति नहीं है। शरीरेन्द्रिय आदि में मर्बन्ध का नाम जन्म है और उनसे वियोग का नाम मृत्यु। इस प्रकार आत्मा के नित्य होने पर भी उसमें जन्म मरण होते हैं।^२

जीव का बन्ध और मोक्ष

(१) मोक्ष का कारण

जीव के स्वतन्त्र अस्तित्व को मानने वाले सभी भारतीय दर्शनों ने बन्ध और मोक्ष को स्वीकार किया ही है, परन्तु अनात्मवादी बौद्धों ने भी बन्ध मोक्ष को मान्यता प्रदान की है। समस्त दर्शनों ने

^१ भगवती १४ ७

^२ न्यायभाष्य १ १ १९., ४ १ १०., न्यायबा० ३ १ ४,
३ १ १९

अविद्या-मोह-अज्ञान-मिथ्याज्ञान को बंध अथवा संसार का कारण और विद्या अथवा तत्त्वज्ञान को मोक्ष का हेतु माना है। यह बात भी सर्वसम्मत है कि तृष्णा बंध की कारण भूत अविद्या की सहयोगिनी है, किन्तु मोक्ष के कारण भूत तत्त्वज्ञान के गौण-मुख्य भाव के संबंध में विवाद है। उपनिषदों के ऋषियों ने मुख्यतः तत्त्वज्ञान को कारण माना है और कर्म-उपासना को गौण स्थान दिया है। यह बात बौद्ध दर्शन, न्याय दर्शन, वैशेषिक दर्शन, सांख्य दर्शन, शांकर वेदान्त आदि दर्शनों को भी मान्य है। मीमांसा दर्शन के अनुसार कर्म प्रधान है और तत्त्वज्ञान गौण। भक्ति संप्रदाय के मुख्य प्रणेता रामानुज, निम्बार्क, मध्व और वल्लभ इन सब के मत में भक्ति ही श्रेष्ठ उपाय है, ज्ञान व कर्म गौण है। भास्करानुयायी वेदान्ती और शैव ज्ञान-कर्म के समुच्चय को मोक्ष का कारण मानते हैं और जैन भी ज्ञान-कर्म अर्थात् ज्ञान-चरित्र के समुच्चय को मोक्ष का कारण स्वीकार करते हैं।

(२) बंध का कारण

समस्त दर्शन इस बात से सहमत हैं कि अनात्मा में आत्मामिमान करना ही मिथ्याज्ञान अथवा मोह है। अनात्मवादी बौद्धों तक यह बात स्वीकार करते हैं। भेद यह है कि आत्मवादियों के मत में आत्मा एक स्वतंत्र, शाश्वत वस्तु रूप में सत् है और पृथ्वी आदि तत्त्वों से निर्मित शरीर से पृथक् है। फिर भी शरीरादि को आत्मा मानने का कारण मिथ्याज्ञान है। किन्तु बौद्धों के मत में आत्मा जैसी किसी स्वतंत्र शाश्वत वस्तु का अस्तित्व नहीं है, ऐसा होने पर भी शरीरादि अनात्मा में जो आत्म बुद्धि होती है, वह मिथ्याज्ञान अथवा मोह^१ है। छान्दोग्य^२ में कहा है कि

^१ सुत्तनिपात ३ १२ ३३, विबुद्धिमग्ग १७ ३०२

^२ छान्दोग्य ८ ८ ४—५

अनात्म देहादि को आत्मा मानना असुरो का ज्ञान है और उससे आत्मा परवश हो जाती है। इसी का नाम बध है। सर्व सारोपनिषद्^१ में तो स्पष्टतः कहा है कि अनात्म देहादि में आत्मत्व का अभिमान करना बध है और उससे निवृत्ति मोक्ष है। न्याय दर्शन के भाष्य में बताया गया है कि मिथ्याज्ञान ही मोह है और वह केवल तत्त्वज्ञान की अनुत्पत्ति रूप ही नहीं है, परन्तु शरीर, इन्द्रिय, मन, वेदना और बुद्धि इन सब के अनात्मा होने पर भी इनमें आत्मग्रह अर्थात् अहकार—यह मैं ही हूँ ऐसा ज्ञान—मिथ्या-ज्ञान अथवा मोह है। यह बात वैशेषिकों को भी मान्य^२ है। सांख्य दर्शन में बध विपर्यय पर आधारित^३ है। और विपर्यय ही मिथ्याज्ञान है^४। सांख्य मानते हैं कि इस विपर्यय से होने वाला बध तीन प्रकार का है। प्रकृति को आत्मा मान कर उसकी उपासना करना प्राकृतिक बध है, भूत, इन्द्रिय, अहकार, बुद्धि इन विकारों को आत्मा समझ कर उपासना करना वैकारिक बध है और इष्ट-आपूर्ति में सलग्न होना दाक्षिणिक बध है। सारांश यह है कि सांख्यों के अनुसार भी अनात्मा में आत्मबुद्धि करना ही मिथ्याज्ञान है। योग दर्शन के अनुसार क्लेश ससार के मूल हैं, अर्थात् बध के कारण है और सब क्लेशों का मूल अविद्या है। सांख्य जिसे विपर्यय कहते हैं, योग^५ दर्शन उसे क्लेश मानता है।

^१ 'अनात्माना देहादीनामात्मत्वेनाभिमान्यते सोऽभिमान आत्मनो बन्धः । तन्निवृत्तिर्माक्षः ।'—सर्वसारोपनिषद् ।

^२ न्यायभाष्य ४२१, प्रशस्तपाद पृ० ५२८ (विपर्ययनिरूपण)

^३ सांख्य का० ४४

^४ ज्ञानस्य विपर्ययोऽज्ञानम्—माठर वृत्ति ४४

^५ सांख्यतत्त्वकौमुदी का० ४४

^६ योगदर्शन २३, २४

योगदर्शन में अविद्या का लक्षण है—अनित्य, अशुचि, दुःख और अनात्म वस्तु में नित्य, शुचि, शुभ और आत्मबुद्धि करना ।^१

जैन दर्शन में बधकारण की चर्चा दो प्रकार से की गई है—शास्त्रीय और लौकिक । कर्मशास्त्र में बंध के कारणों की जो चर्चा है, वह शास्त्रीय प्रकार है । वहां कषाय और योग ये दोनों बध के कारण माने गए हैं । इन का ही विस्तार कर मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योग ये चार और कहीं उनमें प्रमाद को सम्मिलित कर पांच कारण गिनाए गए हैं ।^२ इनमें से मिथ्यात्व दूसरे दर्शनों में अविद्या-मिथ्याज्ञान-अज्ञान के नाम से प्रसिद्ध है ।

लोकानुसरण करते हुए जैनागमों में राग, द्वेष और मोह को भी ससार का कारण माना गया ।^३ पूर्वोक्त कषाय के चार भेद हैं—क्रोध, मान, माया और लोभ । राग और द्वेष इन दोनों में भी उन चारों का समन्वय हो जाता है । राग में माया और लोभ, तथा द्वेष में क्रोध और मान का समावेश है ।^४ इस राग व द्वेष के मूल में भी मोह है, यह बात अन्य दार्शनिकों के समान जैनागमों में भी स्वीकार की गई है ।^५

इस प्रकार सब दर्शन इस विषय में सहमत हैं कि मिथ्यात्व-मिथ्याज्ञान-मोह-विपर्यय-अविद्या आदि विविध नामों से विख्यात

^१ योगदर्शन २ ५

^२ तत्त्वार्थसूत्र विवेचन (प० सुखलाल जी) ८ १

^३ उत्तराध्ययन २१ १९, २३ ४३, २८ २०, २९ ७१

^४ 'दोहि ठाणेहि पापकम्मा बधति रागेण य दोसेण य । रागे दुविहे पण्णते । माया य लोभे य । दोसे दुविहे कोहे य माणे य' स्थानाग २ २

^५ उत्तरा० ३२ ७

अनात्म मे आत्मबुद्धि ही वध का कारण है । मव की मान्यता-नुमार इन कारणों का नाश होने से ही आत्मा मे मोक्ष की सम्भावना है, अन्यथा नहीं । मुमुक्षु के लिए सर्व प्रथम कार्य यही है कि अनात्म मे आत्म बुद्धि का निराकरण किया जाए ।

(३) बंध क्या है ?

आत्मा या जीवतत्त्व तथा अनात्मा अथवा अजीव तत्त्व ये दोनों भिन्न भिन्न हैं, फिर भी इन दोनों का जो विशिष्ट सयोग होता है, वही वध है—अर्थात् जीव का शरीर के साथ सयोग ही आत्मा का वंध है । जब तक शरीर का नाश न हो जाए तब तक जीव का सर्वथा मोक्ष नहीं हो सकता । मुक्त जीवों का भी अजीव या जड पदार्थों के साथ—पुद्गल परमाणुओं के साथ—सयोग तो है किंतु वह सयोग वय की कोटि में नहीं आता, क्योंकि मुक्त जीवों में वंध के कारण भूत मोह-अविद्या-मिथ्यात्व का अभाव है । अर्थात् उन का जड से सयोग होने पर भी वे इन जड पदार्थों को अपने शरीरादि रूप से ग्रहण नहीं करते । किंतु जिस जीव में अविद्या विद्यमान है, वह जड पदार्थों को अपने शरीरादि रूप से ग्रहण करता है । अतः जड और जीव का विशिष्ट सयोग ही वध कहलाता है । जीव को मानने वाले सब मतों में सामान्यतः वध की ऐसी ही व्याख्या है ।

आत्मा और अनात्मा इन दोनों का वध कब से हुआ, इस प्रश्न का विचार कर्मतत्त्व विषयक विचार से सकलित है । उपनिषदों में कर्मतत्त्व विषयक मात्र इस सामान्य विचार का उल्लेख है कि शुभ कर्मों का शुभ तथा अशुभ कर्मों का अशुभ फल मिलता है । किंतु कर्म तत्त्व क्या है, वह अपना फल किस प्रकार देता है, इसका आत्मा के साथ कब सवध हुआ, इन सब विषयों का विचार

उपनिषदों के तत्त्वज्ञान के साथ ओतप्रोत हो, यह बात प्राचीन उपनिषदों में दृग्गोचर नहीं होती । यह तथ्य प्राचीन उपनिषदों के किसी भी विद्यार्थी को अज्ञात नहीं है । यह भी विदित होता है कि कर्म संबंधी ये विचार उपनिषद्भिन्न परंपरा से उपनिषदों में आए और औपनिषद तत्त्वज्ञान के साथ उनकी सगति बिठाने का प्रयत्न किया जाता रहा किन्तु वह अधूरा ही रहा । इस विषय में विशेष विचार कर्म विषयक प्रकरण में किया जाएगा । यहाँ इतना ही उल्लेख पर्याप्त है कि जगत् को ईश्वरकृत मान कर भी न्याय-वैशेषिक दर्शनों ने ससार को अनादि माना है, और चेतन तथा शरीर के सबंध को भी अनादि ही माना है ।^१ दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि उनके मत में आत्मा और अनात्मा का बंध अनादि है । किंतु उपनिषद् सम्मत विविध सृष्टिप्रक्रिया में जीव की सत्ता ही सर्वत्र अनादि सिद्ध नहीं होती तो फिर आत्मा और अनात्मा के सबंध को अनादि कहने का अवसर ही कैसे प्राप्त हो सकता है ? कर्म सिद्धान्त के अनुसार तो आत्मा-अनात्मा के सबंध को अनादि मानना अनिवार्य है । यदि ऐसा न माना जाए तो कर्म सिद्धांत की मान्यता का कोई अर्थ ही नहीं रह जाता । यही कारण है कि उपनिषदों के टीकाकारों में शंकर को ब्रह्म और माया का संबंध अनादि मानना पड़ा, भास्कराचार्य के लिए सत्य-रूप उपाधि का ब्रह्म के साथ अनादि संबंध मानने के अतिरिक्त कोई मार्ग न था, रामानुज ने भी बद्ध जीव को अनादि काल से ही बद्ध स्वीकार किया । निम्बार्क और मध्व ने भी अविद्या तथा कर्म के कारण जीव का ससार माना है और यह अविद्या व कर्म भी अनादि है ।^१ बल्लभ के मतानुसार भी जिस प्रकार ब्रह्म अनादि

१ “अनादिश्चेतनस्य शरीरयोग, अनादिश्च रागानुबन्ध इति” न्याय भा० ३ १ २५, “एव चानादि ससारोऽपवर्गान्त” न्यायवा० ३ १ २७, “अनादि—चेतनस्य शरीरयोग” न्यायवा० ३ १ २८

है, उसी प्रकार उसका ताप भी अनादि है। अतः सूर्य तथा अग्नि का सूर्य भी अनादि है।

मानव मन में भी प्रकृति और पुण्य का प्रयोग ही है और वह अनादि काल में चला आ रहा है। प्रकृतिनिर्गत त्रिगुणी शरीर अनादि है और वह अनादि काल में ही पुण्य के साथ सम्बद्ध है।^१ अपने प्राणिमत्तों की मान्यता है कि वे ही और मोक्ष पुण्य के होते हैं, परन्तु मानव मन में वे ही तथा मोक्ष प्रकृति के होते हैं, पुण्य के नहीं।

उसी प्रकार योगदर्शन के मन में भी दृष्टा—पुण्य और कर्म—प्रकृति का संयोग अनादि कालीन है उसे ही वे ही समझना चाहिये।^२

बौद्ध दर्शन में नाम और रूप का अनादि सूर्य ही समार या बंध है और उसका प्रयोग ही मोक्ष है।

जैन मन में भी जीव और तत्त्व पुद्गल का अनादि कालीन सम्बन्ध बंध है और उसका प्रयोग ही मोक्ष है।

इस प्रकार सांख्य, जैन, बौद्ध तथा पूर्वोक्त न्यायवैशेषिक आदि सत्र ने जीव व जड के संयोग को अनादि कालीन मान्य किया है और उसी का नाम समार या बंध है।

जब हम यह कहते हैं कि जीव और शरीर का सम्बन्ध अनादि है, तब इस का तात्पर्य यह समझना चाहिये कि वह परपरा से अनादि है। जीव नष्ट नष्ट शरीर ग्रहण करता है वह किसी भी समय शरीर रहित नहीं था। पूर्ववर्ती वामना के कारण नष्ट नष्ट

^१ मायिका० ५०

^२ " ६२

^३ योगदर्शन २ १७ योगभाष्य २ १७

अवे का दृष्टान्त देकर बताया है कि जिस प्रकार नाम और रूप दोनों परस्पर सापेक्ष होकर उत्पन्न व प्रवृत्त होते हैं। उन्होंने यह भी लिखा है कि एक दमरे के बिना दोनों ही निम्नज हैं और कुछ भी करने में असमर्थ हैं^१।

जैनाचार्य कुन्दकुन्द ने भी इसी रूप के आधार पर र्म और जीव के परस्पर वध और उनकी कार्यकारिता का वर्णन किया है।

वस्तुतः न्याय वैशेषिकादि भी इसी प्रकार यह कह सकते हैं कि जीव तथा जड परस्पर मिले हुए हैं और सापेक्ष होकर ही प्रवृत्त होते हैं। इसी कारण समारम्भी रथ गतिमान होता है, अन्यथा नहीं। अकेला जड अथवा अकेला चेतन समार का रथ चलाने में समर्थ नहीं। जड और चेतन दोनों समार रूपी रथ के दो चक्र हैं।

मायावादी वेदान्तियों ने प्रद्वैत ब्रह्म मान कर भी यह स्वीकार किया कि अनीर्वचनीय माया के बिना समार की घटना अशक्य है, अतः ब्रह्म और माया के योग से ही समार चक्र की प्रवृत्ति होती है। सभी दर्शनों की सामान्य मान्यता है कि समारचक्र की प्रवृत्ति दो परस्पर विरोधी प्रकृति वाले तत्त्वों के समर्ग से होती है। इन दोनों के नामों में भेद हो सकता है किंतु सूक्ष्मता से विचार करने पर तात्त्विक भेद प्रतीत नहीं होता।

(४) मोक्ष का स्वरूप

वधचर्चा के समय यह बताया गया है कि अनात्मा में आत्माभिमान वध कहलाता है। इससे यह फलित होता है

^१ विसुद्धिमग्ग १८ ३५

^२ समयसार ३४०—३४३

होना है। उपनिषद् में जिसे विशुद्ध सत्त्व कहा गया है, उसी को नागसेन ने विशुद्ध मनोविज्ञान कहा है। उपनिषदों में ब्रह्मदशा का निरूपण 'नेति नेति' कह कर दिया गया^१ है, और इसी बात को पूर्वोक्त प्रकार से नागसेन ने कहा है। जो वस्तु अनुभव ग्राह्य हो, उसका वर्णन संभव नहीं, और यदि किया भी जाए तो वह अधूरा रह जाता है। अतः श्रेष्ठ मार्ग यही है कि यदि निर्वाण के स्वरूप का ज्ञान करना ही तो स्वयं उसका साक्षात्कार किया जाए। भगवान् महावीर ने भी विशुद्ध आत्मा के विषय में कहा है कि वहाँ वाणी की पहुँच नहीं, तर्क की गति नहीं, बुद्धि अथवा मति भी वहाँ पहुँचने में असमर्थ है, यह दीर्घ नहीं ह्रस्व नहीं, त्रिकोण नहीं, कृष्ण नहीं, नील नहीं, स्त्री नहीं और पुरुष भी नहीं। यह उपमरहित है और अनिर्वचनीय है^२। इस प्रकार भगवान् महावीर ने भी उपनिषदों और बुद्ध के समान 'नेति नेति' का ही आश्रय लेकर विशुद्ध अथवा मुक्त आत्मा का वर्णन किया है। इस मुक्तात्मा के स्वरूप का यथार्थ अनुभव उसी समय होता है जब वह देह मुक्त होकर मुक्ति प्राप्त करे।

ऐसी वस्तुस्थिति होने पर भी दार्शनिकों ने अवर्णनीय के भी वर्णन करने का प्रयत्न किया है। आचार्य हरिभद्र ने यह अभिप्राय प्रकट किया है कि यद्यपि उन वर्णनों में परिभाषाओं का भेद है, तथापि तत्त्व में कोई अन्तर नहीं। उन्होंने कहा है कि ससारातीत तत्त्व जिसे निर्वाण भी कहते हैं, अनेक नामों से प्रसिद्ध है, किंतु^३ एक ही है। इसी एक तत्त्व के ही सदाशिव

^१ बृहदा० ४.५.१५

^२ आचाराग सू० १७०

^३ ससारातीततत्त्व तु पर निर्वाणसंज्ञितम् ।

तद्धेतुकमेव नियमात् शब्दभेदऽपि तत्त्वतः ॥ योगदृष्टिसमुच्चय १२९

को नित्य ज्ञान, सुखादि से युक्त माना^१ है। इस प्रकार आत्मा के स्थान पर परमात्मा में सर्वज्ञता और आत्यन्तिक सुख-आनन्द मानकर न्याय-वैशेषिक भी उन दार्शनिकों की पक्ति में सम्मिलित हो गए हैं जो मुक्तात्मा को ज्ञान एवं सुखादि से संपन्न मानते हैं।

बौद्धों ने दीपनिर्वाण की उपमा से निर्वाण का वर्णन किया है। इससे एक यह मान्यता प्रचलित हुई कि निर्वाण में चित्त का लोप हो जाता है।^२ निरोध शब्द का व्यवहार ऐसा था जो दार्शनिकों को भ्रम में डाल दे।^३ इससे भी इस मान्यता को समर्थन प्राप्त हुआ कि मुक्ति में कुल भी शेष नहीं रहता। किन्तु बौद्ध दर्शन पर सम्पूर्णतः विचार किया जाए तो ज्ञात होता है कि वहा भी निर्वाण का स्वरूप वैसा ही बताया गया है जैसा कि उपनिषदों अथवा अन्य दर्शन शास्त्रों में^४। विश्व के सभी पदार्थ सस्कृत अथवा उत्पत्तिशील हैं, अतः क्षणिक हैं, किन्तु निर्वाण अपवाद स्वरूप है। वह असस्कृत है। उसकी उत्पत्ति में कोई भी हेतु नहीं, अतः उसका विनाश भी नहीं होता। असस्कृत होने के कारण वह अजात, अभूत अकृत^५ है। सस्कृत अनित्य, अशुभ और दुःखरूप होता है किन्तु असस्कृत ध्रुव, शुभ और

^१ न्यायमजरी पृ २००—२०१

^२ इसी का खडन विशेषावश्यक भाष्य के गणधरवाद में किया गया है। गाथा १९७५

^३ निरोध का वास्तविक अर्थ तृष्णाक्षय अथवा विराग है। विसुद्धि मग्ग ८ २४७, १६ ६४,

^४ निर्वाण अभावरूप नहीं, इसका समर्थन विसुद्धिमग्ग १६ ३७, में देखें।

^५ उदान ७३ विसुद्धि मग्ग १६ ७४,

मे जो किंचित् मतभेद है उसका उल्लेख भी आवश्यक है। उपनिषदों में ब्रह्म को चैतन्य रूप के साथ साथ आनन्द रूप भी माना है। नैयायिकों ने ईश्वर में तो आनन्द का अस्तित्व स्वीकार किया है किंतु मुक्तात्मा में नहीं। वाद्यों ने निर्वाण में आनन्द की सत्ता स्वीकृत की है। जैनो ने आनन्द के अतिरिक्त नैयायिकों के ईश्वर के समान शक्ति अथवा वीर्य भी माना है। जैनो ने चैतन्य का अर्थ ज्ञान-दर्शन शक्ति किया है किंतु नैयायिक-वैशेषिकमत में मुक्तात्मा में ज्ञान-दर्शन नहीं होते। सात्व्यमत में चित् शक्ति पुरुष में है, फिर भी उस में ज्ञान नहीं होता किंतु द्रष्टृत्व होता है। इन सभी मतभेदों का समन्वय असंभव नहीं।

जब हम इस विषय पर विचार करते हैं कि मुक्तात्मा में आनन्द का ज्ञान से पृथक् क्या स्वरूप है, तब यही निष्कर्ष निकलता है कि आनन्द भी ज्ञान की ही एक पर्याय है। जैनाचार्यों ने इसे स्पष्ट रूप से स्वीकार किया^१ है। बौद्ध दार्शनिकों ने भी ज्ञान और सुख को सर्वथा भिन्न नहीं माना। वेदान्त मत में भी एक अखंड ब्रह्म तत्त्व में ज्ञान, आनन्द, चैतन्य इन सब का वस्तुतः भेद करना अद्वैत के विरोध के समान ही है। नैयायिक चैतन्य और ज्ञान में भेद का वर्णन करते हैं परन्तु जब हम यह देखते हैं कि उन्होंने ने नित्य मुक्त ईश्वर में नित्य ज्ञान स्वीकार किया है, तब हमें यह मानना पड़ता है कि वे इस भेद को सर्वथा स्थिर नहीं रख सके। पुनश्च मुक्तात्मा चेतन होकर भी ज्ञान हीन हो, तो इस चैतन्य का स्वरूप भी एक समस्या का रूप धारण कर लेता है। यहाँ यदि हम याज्ञवल्क्य के मैत्रेयी के प्रति कहे गए कथन पर कि 'न तस्य प्रेत्य सज्जा अस्ति'—मृत्यूपरात उसकी कोई सज्जा नहीं होती—सूक्ष्म दृष्टि से विचार करें तो इस का

शक्ति इतनी सीमित है कि वह परम तत्त्व के स्वरूप का यथार्थ वर्णन कर ही नहीं सकती, क्योंकि विचारकों ने भिन्न भिन्न शब्दों की परिभाषा अनेक प्रकार से की है । अतः उन शब्दों का प्रयोग करने से वस्तु का स्पष्टीकरण नहीं हो पाता । इसके विपरीत कई बार अधिक उलझन पैदा हो जाती है ।

मुक्तात्मा मे शक्ति को पृथक् रूप से स्वीकार करने पर यह प्रश्न उत्पन्न हुआ कि शक्ति क्या है ? इस पर विचार करते हुए आचार्यों ने कहा कि शक्ति के अभाव मे अनन्त ज्ञान की उत्पत्ति नहीं होती, अतः ज्ञान मे ही उसका समावेश कर लेना चाहिए ।^१

(५) मुक्ति स्थान

जो दर्शन आत्मा को व्यापक मानते हैं, उनके मत मे मुक्ति स्थान की कल्पना अनावश्यक थी । आत्मा जहाँ है, वहीं है, केवल उसका मल दूर हो जाता है, उसे अन्यत्र जाने की आवश्यकता नहीं । यह भी तो प्रश्न है कि जब वह सर्वव्यापक है तब उसका गमन कहा हो ? किंतु जैन दर्शन, बौद्ध दर्शन और जीवात्मा को अणुरूप मानने वाले भक्तिमार्गी वेदान्त दर्शन के सम्मुख मुक्ति स्थान विषयक समस्या का उपस्थित होना स्वाभाविक था । जैनों ने यह बात मानी है कि ऊर्ध्वलोक के अध्रभाग मे मुक्तात्मा का गमन होता है और सिद्ध शिला नामक भाग मे हमेशा के लिए उसकी स्थिति रहती है । भक्तिमार्गी वेदान्ती मानते हैं कि विष्णु भगवान् के विष्णु लोक मे जो ऊर्ध्व लोक है, वहा मुक्त जीवात्मा का गमन होता है और उसे परब्रह्म-रूप भगवान् विष्णु का हमेशा के लिए सानिध्य प्राप्त होता है ।

^१ सर्वाथसिद्धि १० ४

उत्तर मे नागसेन ने कहा कि पुद्गल शील मे प्रतिष्ठित होकर किसी भी आकाश प्रदेश मे रहते हुए निर्वाण का साक्षात्कार कर सकता है^१ ।

(५) जीवन्मुक्ति-विदेह मुक्ति

आत्मा से मोह दूर हो जाए और वह वीतराग बन जाए तब शरीर तत्काल अलग हो जाता है अथवा नहीं, इस प्रश्न के उत्तर के फलस्वरूप मुक्ति की कल्पना दो प्रकार से की गई—जीवन्मुक्ति और विदेह मुक्ति । राग द्वेष का अभाव हो जाने पर भी जब तक आयु कर्म का विपाक—फल पूर्ण न हुआ हो तब तक जीव शरीर मे रहता है अथवा उसके साथ शरीर सवद्ध रहता है । किंतु ससार या पुनर्जन्म के कारणभूत अविद्या और राग द्वेष के नष्ट हो जाने पर आत्मा मे नए शरीर को ग्रहण करने की शक्ति नहीं रहती । अतः ऐसी आत्मा का प्राणधारणरूप जीवन जारी रहने पर भी वह मोह, राग, द्वेष से मुक्त होने के कारण 'जीवन्मुक्त' कहलाती है । जब उसका शरीर भी पृथक् हो जाता है तब उसे 'विदेह मुक्त' अथवा केवल 'मुक्त' कहते हैं ।

विद्वानों की मान्यता है कि उपनिषदों मे जीवन्मुक्ति के उपरात क्रममुक्ति का सिद्धांत भी प्रतिपादित किया गया है । इस बात का दृष्टान्त कठोपनिषद्^२ से दिया जाता है । उसमें लिखा है कि उत्तरोत्तर उन्नतलोक मे आत्मप्रत्यक्ष क्रमशः विशद और विशदतर होता जाता है । इस से ज्ञात होता है कि इस उपनिषद् मे क्रममुक्ति का उल्लेख है—अर्थात् आत्मसाक्षात्कार क्रमिक

^१ मिलिन्द प्रश्न ४८ ९२—९४

^२ कठ २ ३ ५,

अतः यह मानना निराधार है कि उपनिषदों में प्रस्तुत होने वाले कर्मवाद विषयक नवीन विचार जैनसम्मत कर्मवाद के प्रभाव से रहित हैं। जो वैदिक परंपरा देवों के बिना एक ऋद्ध भी आगे नहीं बढ़ती थी, वह कर्मवाद के इस सिद्धान्त को हस्तगत कर यह मानने लगी कि फल देने की शक्ति देवों में नहीं प्रत्युत स्वयं यज्ञ कर्म में है। वैदिकों ने देवों के स्थान पर यज्ञकर्म को आसीन कर दिया। देव और कुछ नहीं, वेद के मात्र ही देव हैं। इस यज्ञ कर्म के समर्थन में ही अपने को कृतकृत्य मानने वाली दार्शनिक काल की मीमांसक विचारधारा ने तो यज्ञादि कर्म से उत्पन्न होने वाले अपूर्व नाम के पदार्थ की कल्पना कर वैदिक दर्शन में देवों के स्थान पर अष्ट-कर्म—का ही साम्राज्य स्थापित कर दिया।

यदि इस समस्त इतिहास को दृष्टिसम्मुख रखें तो वैदिकों पर जैन परंपरा के कर्मवाद का व्यापक प्रभाव स्पष्टतः प्रतीत होता है।

वैदिक परंपरा में मान्य वेद और उपनिषदों तक की सृष्टिप्रक्रिया के अनुसार जब और चेतन सृष्टि अनादि न होकर सादि है। यह भी माना गया था कि वह सृष्टि किसी एक या किन्हीं अनेक जब अथवा चेतन तत्त्वों से उत्पन्न हुई है। इससे विपरीत कर्म सिद्धान्त के अनुसार यह मानना पड़ता है कि जब अथवा जीव सृष्टि अनादि-काल से चली आ रही है। यह मान्यता जैन परंपरा के मूल में ही विद्यमान है। उसके अनुसार किसी ऐसे समय की कल्पना नहीं की जा सकती जब जड़ और चेतन का अस्तित्व—कर्मानुसारी अस्तित्व न रहा हो। यही नहीं, उपनिषदों के अनन्तरकालीन समस्त वैदिक मतों में भी ससारी जीव का अस्तित्व इसी प्रकार अनादि स्वीकार किया गया है। यह कर्मतत्त्व की मान्यता की ही देन है। कर्म तत्त्व की कुंजी इस सूत्र से प्राप्त होती है कि जन्म का कारण कर्म है। इसी सिद्धान्त के आधार पर ससार के अनादि

जब वेदवादी ब्राह्मणों का कर्मवादियों से मर्षा हुआ, तब देववाद के स्थान पर तत्काल ही कर्मवाद को आम्ब नहीं किया गया होगा। जिस प्रकार पहले आत्मविद्या को गूढ़ एवं अज्ञात में विचार करने योग्य माना गया था, उसी प्रकार कर्मविद्या को रहस्यपूर्ण और अज्ञात में मननीय स्वीकार किया गया होगा। जिस प्रकार आत्मविद्या के कारण यज्ञों से लोगों की श्रद्धा हटने लगी थी, उसी प्रकार कर्मविद्या के कारण वेबो नय गी श्रद्धा भी क्षीण होने लगी। इसी प्रकार के किसी कारणवश याज्ञवल्क्य जैसे दार्शनिक आर्तभाग को अज्ञात में ले जाते हैं और उसे कर्म का रहस्य समझाते हैं। उस समय कर्म की प्रशंसा करते हुए वे कहते हैं कि पुण्य करने से मनुष्य श्रेष्ठ बनता है और पाप करने से निष्कृष्ट^१।

वैदिक परम्परा में यज्ञकर्म तथा देव दोनों की मान्यता थी। जब देव की अपेक्षा कर्म का महत्त्व अधिक माना जाने लगा, तब यज्ञ का समर्थन करने वालों ने यज्ञ और कर्मवाद का समन्वय कर यज्ञ को ही देव बना दिया और वे यह मानने लगे कि यज्ञ ही कर्म हैं तथा इसी से सब फल मिलते हैं। दार्शनिक व्यवस्था काल में इन लोगों की परम्परा का नाम मीमांसक दर्शन पडा। किन्तु वैदिक परंपरा में यज्ञ के विकास के साथ साथ देवों की विचारणा का भी विकास हुआ था। ब्राह्मण काल में प्राचीन अनेक देवों के स्थान पर एक प्रजापति को देवाधिदेव माना जाने लगा। जिन लोगों की श्रद्धा इस देवाधिदेव पर अटल रही, उनकी परंपरा में भी कर्मवाद को स्थान प्राप्त हुआ है और उन्होंने भी प्रजापति तथा कर्मवाद का समन्वय अपने ढंग से किया है। वे मानते हैं कि जीव को अपने कर्मानुसार फल तो मिलता है किन्तु इस फल को देने वाला

इस प्रकार वैदिकों ने यज्ञ अथवा देवाधिदेव के साथ अदृष्ट-कर्मवाद का समन्वय किया है। किंतु याज्ञिक यज्ञ के अतिरिक्त अन्य कर्मों के विषय में विचार नहीं कर सके और ईश्वरवादी भी ईश्वर की सिद्धि के लिए जितनी शक्ति का व्यय करते रहे उतनी वे कर्मवाद के रहस्य का उद्घाटन करने में नहीं लगा सके। अतः कर्मवाद मूलरूप में जिस परंपरा का था, उसी ने उस वाद पर यथाशक्य विचार कर उसकी शास्त्रीय व्यवस्था की। यही कारण है कि कर्म की जैसी शास्त्रीय व्यवस्था जैनशास्त्रों में है, वैसी अन्यत्र उपलब्ध नहीं होती। अतः यह स्वीकार करना पड़ता है कि कर्मवाद का मूल जैन परंपरा में और उससे पूर्वकालीन आदिवासियों में है।

अब कर्म के स्वरूप का विशेष वर्णन करने से पहले यह उचित होगा कि कर्म के स्थान में जिन विविध कारणों की कल्पना की गई है, उन पर किंचित् विचार कर लिया जाए। उसके बाद उसे सम्मुख रखते हुए कर्म का विवेचन किया जाए।

कालवाद—

विश्वसृष्टि का कोई न कोई कारण होना चाहिए, इस बात का विचार वेदपरंपरा में विविधरूप में हुआ है। किंतु प्राचीन ऋग्वेद से यह प्रगट नहीं होता कि उस समय विश्व की विचित्रता—जीवसृष्टि की विचित्रता के निमित्त कारण पर भी विचार किया गया हो। इस विषय का सर्वप्रथम उल्लेख श्वेताश्वतर (१ २) में उपलब्ध होता है। उसमें काल, स्वभाव, नियति, यदृच्छा, भूत और पुरुष इनमें से किसी एक को मानने अथवा सब के समुदाय को मानने वाले वादों का प्रतिपादन है। इससे ज्ञात होता है कि उस समय चिन्तक कारण की खोज में तत्पर हो गए थे और विश्व की विचित्रता की व्याख्या विविध रूप से करते थे। इन वादों में

कालवाद का मूल प्राचीन साहित्य होता है। अथर्ववेद में एक काल मृत है जिसमें कहा है कि —

काल ने पृथ्वी को उत्पन्न किया, काल के आधार पर सूर्य तपता है, काल के आधार पर ही समस्त भूत होते हैं, काल के कारण ही आग्ने देवता है, काल ही ईश्वर है, वह प्रजापति का भी पिता है, इत्यादि। उनमें काल को सृष्टि का मूल कारण मानने का सिद्धांत है। किंतु महाभारत में मनुष्यों की तो बात क्या, समस्त जीवसृष्टि के सुरु हुआ, जीवन भरण इन सब का आधार काल माना गया है। इस प्रकार महाभारत में भी एक पक्ष का दृष्टि मिलता है जो काल को विश्व की सृष्टिप्रता का मूल कारण मानता था। उनमें कहा तक कहा गया है कि परम अथवा यक्षयागादि अथवा किसी पुष्प द्वारा मनुष्यों को सुरु हुआ नहीं मिलता। किंतु मनुष्य काल द्वारा ही सब पुद्गल प्राप्त होता है। समस्त कार्यो में समानरूपेण काल ही कारण है इत्यादि। प्राचीन काल में काल का इतना महत्त्व होने के कारण ही दार्शनिक काल में नैय्यायिक आदि चिन्तकों ने यह माना कि अन्य ईश्वरों के कारणों के साथ काल को भी साधारण कारण माना जाए।

समाप्तिवाद —

रूप कोई कारण नहीं, यह बात स्वभाववादी कहा करते थे। बुद्ध चरित में स्वभाववाद का निम्न उल्लेख है:—

“कौन कौंटे को तीक्ष्ण करता है ? अथवा पशु पक्षियों की विचित्रता क्यों है ? इन सब बातों की प्रवृत्ति स्वभाव के कारण ही है। इसमें किसी की इच्छा अथवा प्रयत्न का अवकाश ही नहीं है।” गीता और महाभारत में भी स्वभाववाद का उल्लेख है।^१ माठर और न्यायकुसुमाजलिकार ने स्वभाववाद^२ का खडन किया है और अन्य अनेक दार्शनिकों ने भी स्वभाववाद^३ का निषेध किया है। विशेषावश्यक में भी अनेक बार इस वाद का निराकरण किया गया है।

यदृच्छावाद—

श्वेताश्वतर में यदृच्छावाद को कारण मानने वालों का भी उल्लेख है। इससे विदित होता है कि यह वाद भी प्राचीन काल से प्रचलित था। इस वाद का मन्तव्य यह है कि किसी भी नियत कारण के बिना ही कार्य की उत्पत्ति हो जाती है। यदृच्छा शब्द का अर्थ अकस्मात्^४ है, अर्थात् किसी भी कारण के बिना।

^१ बुद्ध चरित ५२।

^२ गीता ५ १४, महाभारत शांति पर्व २५ १६।

^३ माठर वृत्ति का० ६१, न्याय कुसुमाजलि १ ५।

^४ स्वभाववादके बोधक निम्न श्लोक सर्वत्र प्रसिद्ध है —

‘नित्यसत्त्वा भवन्त्यन्ये नित्यासत्त्वाश्च केचन ।

विचित्रा केचिदित्यत्र तत्त्वभावो नियामक ॥

अग्निरुष्णो जल शीत समस्पर्शस्तथानिल ।

केनेद चित्रित तस्मात् स्वभावात् तद्व्यवस्थिति ॥

^५ न्यायभाष्य ३ २ ३१।

महाभारत में भी यह च्छायावाद का उल्लेख है। व्यासस्वरूप ने उसी वाद का उल्लेख यह लिख कर किया है कि अनिमित्त—निमित्त के बिना ही फाटे की तद्व्युत्पत्ति के समान भाषा ही उत्पत्ति होती है। उन्होंने इस वाद का निराकरण भी किया है। अतः अनिमित्तवाद, अकस्मात्वाद और यह च्छायावाद एक ही 'प्रय' के गानक हैं। कुछ लोग स्वभाववाद और यह च्छायावाद को एक ही मानते हैं किन्तु यह मान्यता ठीक नहीं। इन दोनों में एक भेद है कि स्वभाववादी स्वभाव को कारणरूप मानते हैं, किन्तु यह च्छायावादी कारण की सत्ता से ही इनकार करते हैं।

नियतिवाद

स्वयं ही घूमता रहता है और जीवों को एक नियत क्रम के अनुसार इधर उधर ले जाता है। जब यह चक्र पूर्ण हो जाता है तो जीव स्वतः ही मुक्त हो जाते हैं। ऐसे वाद का प्रादुर्भाव उसी समय होता है जब मानवबुद्धि पराजित हो जाती है।

त्रिपिटक में पूरण काश्यप और मखली गोशालक^१ के मतों का वर्णन आया है। एक के वाद का नाम 'अक्रियावाद' तथा दूसरे के वाद का नाम 'नियतिवाद' रखा गया है। किंतु इन दोनों में सिद्धान्ततः विशेष भेद नहीं। यही कारण है कि कुछ समय बाद पूरणकाश्यप के अनुयायी आजीवकों अर्थात् गोशालक के अनुयायियों में मिल गये थे।^२ आजीवकों और जैनों में आचार तथा तत्त्वज्ञान सबही बहुत सी बातों में समानता थी। किन्तु मुख्य भेद नियतिवाद तथा पुरुषार्थ वाद^३ में था। जैनागमों में ऐसे कई उल्लेख उपलब्ध होते हैं जिनसे प्रगट है कि भगवान् महावीर ने अनेक बिल्यात नियतिवादियों के मत में परिवर्तन कराया था।^४ संभव है कि वीरे वीरे आजीवक जैन में सम्मिलित हो कर लुप्त हो गए हों। पकुध का मत भी अक्रियावादी है, अतः वह नियतिवाद में समाविष्ट हो जाता है।

सामञ्जसफलमुत्त में गोशालक के नियतिवाद का निम्नलिखित वर्णन है :—

“प्राणियों की अपवित्रता का कुछ भी कारण नहीं है, कारण बिना ही वे अपवित्र होते हैं। उनके अपवित्र होने में न कोई

^१ दीघनिकाय—सामञ्जसफलमुत्त

^२ बुद्धचरित (कोशावी) पृ० १७९।

^३ नियतिवाद का विस्तृत वर्णन 'उत्थान' महावीराक में देखे—पृ० ७४।

^४ उपासक दशाग अ० ७

बौद्ध पिटक में पकुध कात्यायन के मत का वर्णन निम्नप्रकारेण किया गया है—“मात पदार्थ एसे हैं जो मिमी ने बनाए नहीं, बनवाए नहीं। उनका न तो निर्माण किया गया और न स्राया गया। वे वन्ध्य हैं, कूटस्थ हैं और स्तम्भ के समान अचल हैं। वे हिलते नहीं, बदलते नहीं और एक दमरे के लिए त्रामदायक नहीं। वे एक दूसरे के दुःख को, सुख को या दोनों को उत्पन्न नहीं कर सकते। वे मात तत्त्व य हैं—पृथ्वीकाय, अप्काय, तेजकाय, वायुकाय, सुख, दुःख और जीव। इनका नाश करने वाला, करवाने वाला, इनको सुनने वाला, सहने वाला, जानने वाला अथवा इनका वर्णन करने वाला कोई भी नहीं है।” यदि कोई व्यक्ति तीक्ष्ण शस्त्र द्वारा मिमी के मस्तक का छेदन करता है तो वह उसके जीवन का हरण नहीं करता। इस से केवल यह समझना चाहिये कि इन सात पदार्थों के अन्त स्थित स्थल में शब्दों का प्रवेश^१ हुआ। पकुध के इस मत को नियतिवाद ही कहना चाहिए।

त्रिपिटक में अक्रियावादी पूरणकाश्यप के मत का वर्णन इन शब्दों में किया गया है—“किसी ने कुछ भी किया हो अथवा कराया हो, काटा हो या कटवाया हो, त्रास दिया हो या दिलावाया हो, प्राणी का वध किया हो, चोरी की हो, घर में सेंब लगाई हो, डाका डाला हो, व्यभिचार किया हो, भूठ बोला हो, तो भी उसे पाप नहीं लगता। यदि कोई व्यक्ति तीक्ष्ण धार वाले चक्र से पृथ्वी पर मास का बड़ा भारी ढेर लगा दे तो भी इसमें लेश-मात्र पाप नहीं। गंगा नदी के दक्षिण तट पर जाकर कोई मारपीट करे, कतल करे या कराए, त्रास दे या दिलाए तो भी रक्ती भर पाप नहीं। गंगा नदी के उत्तर तट पर जाकर कोई दान करे या

^१ सामञ्जस्यसुत्त दीघनिकाय २, बुद्ध चरित ५० १७३।

शकाओं का ही निवारण नहीं हुआ है। वे स्वयं अज्ञानी हैं और अज्ञानों में मिथ्या प्रचार करते हैं।^१

कालादि का समन्वय

जिस प्रकार वैदिक दार्शनिकों ने वैदिक परंपरा सम्मत यज्ञकर्म और देवाधिदेव के साथ पूर्वोक्त प्रकार से कर्म का समन्वय किया, उसी प्रकार जैनाचार्यों ने जैनपरंपरा के दार्शनिक काल में कर्म के साथ कालादि कारणों के समन्वय करने का प्रयत्न किया। किसी भी कार्य की उत्पत्ति केवल एक ही कारण पर आश्रित नहीं, परन्तु उसका आधार कारण सामग्री पर है। इस सिद्धांत के वल पर जैनाचार्यों ने कहा कि केवल कर्म ही कारण नहीं है, कालादि भी सहकारी कारण हैं। इस प्रकार सामग्रीवाद के आधार पर कर्म और कालादि का समन्वय हुआ।

जैनाचार्य सिद्धसेन दिवाकर ने इस बात को मिथ्या धारणा माना है कि काल, स्वभाव, नियति, पूर्वकृतकर्म और पुरुषार्थ इन पांच कारणों में किसी एक को ही कारण माना जाय और शेष कारणों की अवहेलना की जाए। उनके मतानुसार सम्यक् धारणा यह है कि कार्य निष्पत्ति में उक्त पांचों कारणों का समन्वय किया जाए।^२ आचार्य हरिभद्र ने भी शास्त्रवार्तासमुच्चय में इसी बात का समर्थन किया^३ है। इससे ज्ञात होता है कि जैन भी

^१मूलकृतांग १ १२ २, महावीर स्वामिनो नयम धर्म (गु०) पृ० १३५, सूत्रकृतांग चूर्ण पृ० २५५ इसका विशेष वर्णन Creative Period में देखें—पृ० ६५८।

^२ कालो महाव णियडं पुव्वकम्म पुरिसकारणेगता ।

मिच्छत त चेव उ समामओ हति मम्मत्त ॥

^३ शास्त्रवार्ता० २ ७९-८० ।

बाध देता है, उसे द्रव्य कर्म कहते हैं। द्रव्य कर्म पुद्गल द्रव्य है, उसकी कर्म मन्त्रा आचारिक है। क्योंकि वह आत्मा की क्रिया या उसके कर्म से उत्पन्न होता है, अतः उसे भी कर्म कहते हैं। काय से कारण का उपचार किया गया है। अर्थात् जैन परिभाषा के अनुसार कर्म दो प्रकार का है। भाव कर्म और द्रव्य कर्म। जीव की क्रिया भावकर्म है और उसका फल द्रव्य कर्म। इन दोनों में कायकारणभाव है। भावकर्म कारण है और द्रव्यकर्म काय। किन्तु यह कायकारणभाव मुर्गी और उसके अंडे के सार्यकारणभाव के समान है। मुर्गी में अंडा होता है, अतः मुर्गी कारण है और अंडा सार्य। यदि कोई व्यक्ति प्रश्न करे कि पहले मुर्गी थी या अंडा, तो उसका उत्तर नहीं दिया जा सकता। यह तथ्य है कि अंडा मुर्गी से होता है, परन्तु मुर्गी भी अंडे से ही उत्पन्न हुई है। अतः दोनों में कायकारणभाव तो है परन्तु दोनों में पहले कौन, यह नहीं कहा जा सकता। मतति की अपेक्षा से इनका पारम्परिक कार्यकारणभाव अनादि है। इसी प्रकार भावकर्म से द्रव्यकर्म उत्पन्न होता है, अतः भावकर्म को कारण और द्रव्यकर्म को काय माना जाता है। किन्तु द्रव्यकर्म के अभाव में भावकर्म की निष्पत्ति नहीं होती। अतः द्रव्यकर्म भावकर्म का कारण है। उस प्रकार मुर्गी और अंडे के समान भावकर्म और द्रव्यकर्म का पारम्परिक अनादि कार्यकारणभाव भी मतति की अपेक्षा से है।

यद्यपि मतति के दृष्टिकोण से भावकर्म और द्रव्यकर्म का कार्यकारणभाव अनादि है, तथापि व्यक्तिगत विचार करने पर ज्ञात होता है कि किसी एक द्रव्यकर्म का कारण कोई एक भावकर्म ही होता होगा, अतः उनमें पूर्वापरभाव का निश्चय किया जा सकता है। कारण यह है कि जिस एक भावकर्म से किसी विशेष द्रव्यकर्म की उत्पत्ति हुई है, वह उस द्रव्यकर्म का कारण है और वह द्रव्यकर्म

कारण है। इसी प्रकार पुद्गल में कर्मरूप में परिणत होने का सामर्थ्य है अतः पुद्गल द्रव्यकर्म का उपादान कारण है। किंतु जब तक जीव में भावकर्म की सत्ता न हो पुद्गल द्रव्य कर्मरूप में परिणत नहीं हो सकता। उमलिंग भावकर्म निमित्त कारण है। इसी प्रकार द्रव्यकर्म भी भावकर्म का निमित्त कारण है। अर्थात् द्रव्यकर्म और भावकर्म का कार्यकारणभाव उपादानोपादेय रूप न होकर निमित्तनिमित्तक रूप है।

ससारी आत्मा की प्रवृत्ति अथवा क्रिया को भावकर्म कहते हैं। किंतु प्रश्न यह है कि उसकी कान सी क्रिया को भावकर्म कहना चाहिए? क्रोध, मान, माया, लोभ ये चार कपाय आत्मा के आभ्यंतर परिणाम हैं, यही भाव कर्म हैं। अथवा राग, द्वेष, मोह रूप आत्मा के आभ्यंतर परिणाम भावकर्म हैं। ससारी आत्मा सदैव शरीर सहित होती है, अतः मन, वचन, काय के अवलंबन के बिना उसकी प्रवृत्ति संभव नहीं। आत्मा के कपायरूप अथवा रागद्वेषमोहरूप आभ्यंतर परिणामों का आविर्भाव मन, वचन, काय की प्रवृत्ति द्वारा होता है। दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि ससारी आत्मा की मानसिक, वाचिक और कायिक प्रवृत्ति जिसे योग भी कहते हैं, रागद्वेषमोह अथवा कपाय के रंग से रजित होती है। वस्तुतः प्रवृत्ति एक ही है, परन्तु जैसे कपड़े और उस के रंग को भिन्न भिन्न भी कहते हैं, वैसे ही आत्मा की इस प्रवृत्ति के भी दो नाम हैं :—योग और कपाय। रंग से हीन कोरा कपड़ा एकरूप ही होता है, इसी प्रकार कपाय के रंग से विहीन मन, वचन, काय की प्रवृत्ति एक रूप होती है। कपड़े का रंग कभी हलका और कभी गहरा होता है। इसी तरह योग व्यापार के साथ कपाय के रंग की उपस्थिति में भावकर्म कभी तीव्र होता है कभी मन्द। रंग रहित वस्त्र छोटा या बड़ा हो सकता है, कपाय के रंग से हीन योगव्यापार

नैयायिक जिसे दोषजन्य प्रवृत्ति कहते हैं, उसे ही जैन योग कहते हैं। नैयायिकों ने प्रवृत्ति जन्य धर्माधर्म को सस्कार अथवा अदृष्ट की सज्ञा प्रदान की है, जैनों में पौद्गलिक कर्म अथवा द्रव्य कर्म का वही स्थान है। नैयायिक मत में धर्माधर्म रूप सस्कार आत्मा का गुण है। किंतु हमें स्मरण रखना चाहिए कि इस मत में गुण व गुणी का भेद होने से केवल आत्मा ही चेतन है, उसका गुण सस्कार चेतन नहीं कहला सकता क्योंकि सस्कार में चैतन्य का समवाय संभव नहीं। जैन सम्मत द्रव्य कर्म भी अचेतन है। अतः सस्कार कहें या द्रव्य कर्म, दोनों अचेतन हैं। दोनों मतों में भेद इतना ही है कि सस्कार एक गुण है जब कि द्रव्यकर्म पुद्गल द्रव्य है। गहन विचार करने पर यह भेद भी तुच्छ प्रतीत होता है। जैन यह मानते हैं कि द्रव्यकर्म भावकर्म से उत्पन्न होते हैं। नैयायिक भी सस्कार की उत्पत्ति ही स्वीकार करते हैं। भाव कर्म ने द्रव्यकर्म को उत्पन्न किया, इस मान्यता का अर्थ यह नहीं है कि भाव कर्म ने पुद्गल द्रव्य को उत्पन्न किया। जैनों के मत के अनुसार पुद्गल द्रव्य तो अनादि काल से विद्यमान है। अतः उपर्युक्त मान्यता का भावार्थ यही है कि भाव कर्म ने पुद्गल का कुछ ऐसा सस्कार किया जिसके फलस्वरूप वह पुद्गल कर्मरूप में परिणत हुआ। इस प्रकार भाव कर्म के कारण पुद्गल में जो विशेष सस्कार हुआ, वही जैन मत में वास्तविक कर्म है। यह सस्कार पुद्गल द्रव्य से अभिन्न है, अतः इसे पुद्गल कहा गया है। ऐसी परिस्थिति में नैयायिकों के सस्कार एवं जैन सम्मत द्रव्य कर्म में विशेष भेद नहीं रह जाता।

जैनों ने स्थूल शरीर के अतिरिक्त सूक्ष्म शरीर भी माना है। उसे वे कर्मण शरीर कहते हैं। इसी कर्मण शरीर के कारण स्थूल शरीर की उत्पत्ति होती है। नैयायिक कर्मण शरीर को

‘अव्यक्त शरीर’ भी कहते^१ है। जैन कार्मण शरीर को अतीन्द्रिय मानते हैं, इसलिए वह अव्यक्त ही है।

वैशेषिक दर्शन की मान्यता नैयायिकों के समान है। प्रशस्तपाद ने जिन २४ गुणों का प्रतिपादन किया है, उनमें अदृष्ट भी एक है। यह गुण संस्कार गुण से भिन्न^२ है। उसके दो भेद हैं धर्म और अधर्म। इससे ज्ञात होता है कि प्रशस्तपाद धर्माधर्म का उल्लेख संस्कार शब्द से न कर अदृष्ट शब्द से करते हैं। इसे मान्यता भेद न मानकर केवल नाम भेद समझना चाहिए। क्योंकि नैयायिकों के संस्कार के समान प्रशस्तपाद ने अदृष्ट को आत्मा का गुण माना है।

न्याय और वैशेषिक दर्शन में भी दोष से संस्कार, संस्कार से जन्म, जन्म से दोष और फिर दोष से संस्कार एवं जन्म, यह परंपरा बीज और अकुर के समान अनादि मानी है। यह जैनों द्वारा मान्य भाव कर्म और द्रव्य कर्म की पूर्वोक्त अनादि परंपरा जैसी ही है।^३

योग और सांख्य का मत

योग दर्शन की कर्म प्रक्रिया की जैनदर्शन से अत्यधिक समानता है। योगदर्शन के अनुसार अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष, अभिनिवेश ये पांच क्लेश हैं। इन पांच क्लेशों के कारण क्लिष्टवृत्ति—

^१ “द्वे शरीरस्य प्रकृती व्यक्ता च अव्यक्ता च, तत्र अव्यक्ताया कर्म-समाख्याताया प्रकृतेरुपभोगात् प्रक्षयः । प्रक्षीणे च कर्मणि विद्यमानानि भूतानि न शरीरमुत्पादयन्ति इति उपपन्नोऽपवर्गः ।” न्यायवार्तिक ३ २ ६८

^२ प्रशस्तपाद भाष्य पृ०, ४७, ६३७, ६४३,

^३ न्यायमञ्जरी पृ० ५१३,

चित्तव्यापार की उत्पत्ति होती है और उससे धर्म अधर्म रूप संस्कार उत्पन्न होते हैं । क्लेशों को भावकर्म, वृत्ति को योग और संस्कार को द्रव्यकर्म समझा जा सकता है । योगदर्शन में संस्कार को वासना, कर्म और अपूर्व भी कहा गया है । पुनश्च इस मत में क्लेश और कर्म का कार्यकारणभाव जैनो के समान वीजाङ्कुर की तरह अनादि माना गया^१ है

जैन और योगप्रक्रिया में अन्तर यह है कि योगदर्शन की प्रक्रियानुसार क्लेश, छिष्टवृत्ति और संस्कार इन सब का सवध आत्मा से नहीं अपितु चित्त अथवा अन्तःकरण के साथ है, और यह अन्तःकरण प्रकृति का विकार-परिणाम है ।

यह कहने की आवश्यकता नहीं कि साख्य मान्यता भी योग-दर्शन जैसी ही है । परन्तु साख्यकारिका व उसकी माठरवृत्ति तथा साख्यतत्त्वकौमुदी में बन्ध-मोक्ष की चर्चा के समय जिस प्रक्रिया का वर्णन किया गया है, उसकी जैनदर्शन की कर्म सवधी मान्यता से जो समानता है, वह विशेषरूपेण ज्ञातव्य है । यह भेद ध्यान में रखना चाहिए कि साख्य मतानुसार पुरुष कूटस्थ है और अपरिणामी है परन्तु जैन मतानुसार वह परिणामी है । क्योंकि साख्यों ने आत्मा को कूटस्थ स्वीकार किया अतः उन्होंने ससार एवं मोक्ष भी परिणामी प्रकृति में ही माने । जैनो ने आत्मा के परिणामी होने के कारण ज्ञान, मोह, क्रोध आदि आत्मा में ही स्वीकार किए किन्तु साख्यों ने इन सब भावों को प्रकृति के धर्म माना है । अतः उन्हें यह मानना पड़ा कि उन भावों के कारण बन्ध मोक्ष आत्मा का-पुरुष का नहीं होता परन्तु प्रकृति का ही होता है । जैन और साख्य प्रक्रिया में यही भेद है । इस

^१ योगदर्शनभाष्य १ ५, २ ३, २ १२, २ १३ तथा उसकी तत्त्ववैशारदी, भास्वती आदि टीकाएँ ।

भेद की उपेक्षा करने के पश्चात् यदि जैनों और सांख्यों की संसार एवं मोक्ष विषयक प्रक्रिया की समानता पर विचार किया जाए तो तो ज्ञात होगा कि दोनों की कर्मप्रक्रिया में कुछ भी अन्तर नहीं ।

जैन मतानुसार मोह, राग, द्वेष इन सब भावों के कारण अनादि काल से आत्मा के साथ पौद्गलिक कर्मण शरीर का संबन्ध है । भावों व कर्मणशरीर में बीजाङ्कुरवत् कार्यकारण भाव है । एक की उत्पत्ति में दूसरा कारणरूपेण विद्यमान रहता है, फिर भी अनादिकाल से दोनों ही आत्मा के संसर्ग में हैं । इस बात का निर्णय अशक्य है कि दोनों में प्रथम कौन है । इसी प्रकार सांख्य मत में लिंगशरीर अनादि काल से पुरुष के संसर्ग में है । इस लिंगशरीर की उत्पत्ति राग, द्वेष, मोह जैसे भावों से होती है और भाव तथा लिंगशरीर में भी बीजाङ्कुर के समान ही कार्यकारण^१ भाव है । जैसे जैन औदारिक-स्थूल-शरीर को कर्मण शरीर से पृथक् मानते हैं, वैसे ही सांख्य भी लिंग-सूक्ष्मशरीर को स्थूल शरीर से भिन्न^२ मानते हैं । जैनों के मत में स्थूल और सूक्ष्म दोनों ही शरीर पौद्गलिक हैं, सांख्य मत में ये दोनों ही प्राकृतिक हैं । जैन दोनों शरीरों को पुद्गल का विकार मान कर भी दोनों की वर्गणाओं को भिन्न भिन्न मानते हैं । सांख्यों ने एक को तन्मान्त्रिक तथा दूसरे को मातापितृ-जन्य माना है । जैनों के मत में मृत्यु के समय औदारिक शरीर अलग हो जाता है और जन्म के समय नवीन उत्पन्न होता है । किंतु कर्मण शरीर मृत्यु के समय एक स्थान से दूसरे स्थान में गमन करता है और इस प्रकार विद्यमान रहता है । सांख्य मान्यता के अनुसार भी मातापितृजन्य स्थूल शरीर मृत्यु के समय

^१ सांख्य का० ५२ की माठर वृत्ति तथा सांख्यतत्त्वकौमुदी ।

^२ सांख्य का० ३९ ।

साथ नहीं रहता और जन्म के प्रथम पर नया उत्पन्न होता है।
 किन्तु लिंग शरीर कायम रहता है और एक जगह से दूसरी जगह
 गति करता है। जैनों के अनुसार अनादि काल से मबद्ध
 कर्मणुशरीर मोक्ष के समय निवृत्त हो जाता है, उसी प्रकार सांख्य
 मत में भी मोक्ष के समय लिंगशरीर की निवृत्ति हो जाती है*।
 जैनों के मत में कर्मणु शरीर और रागद्वेष आदि भाव अनादि
 काल से साथ साथ ही हैं, एक के बिना दूसरे का अस्तित्व नहीं।
 इसी प्रकार सांख्य मत में लिंगशरीर भी भाव के बिना नहीं होता
 और भाव लिंगशरीर के बिना नहीं होते†। जैन मत में कर्मणु
 शरीर प्रतिगान रहित है, सांख्य मत में लिंग शरीर अन्याहत गति
 वाला है, उसे रुही भी स्थायित्व का सामना नहीं करना पड़ता‡।
 जैनमतानुसार कर्मणु शरीर में उपभोग की शक्ति नहीं है, किन्तु
 औदारिक शरीर इन्द्रियों द्वारा उपभोग करता है। सांख्य मत में
 भी लिंग शरीर उपभोग रहित है।

यद्यपि सांख्य मत में रागादि भाव प्रकृति के विचार हैं,
 शरीर भी प्रकृति का विकार है और अन्य भौतिक पदार्थ भी कृ-
 के ही विकार हैं, तथापि इन सभी विकारों में विद्यमान जातिग
 भेद से सांख्य इन्कार नहीं करते। उन्होंने तीन प्रकार के
 माने हैं --प्रत्ययसर्ग, तान्मात्रिकसर्ग, भौतिक सर्ग। रागद्वे-
 भाव प्रत्ययसर्ग में समाविष्ट है और लिंगशरीर तान्मात्रिक§

* माठर सा० १४, ८०, यागदशन में भी यह बात मान्य है-
 यागभूत-भाष्य भाष्यनी २५ १३।

† माठर वृत्ति ८४।

‡ सांख्य सा० ४१।

§ सांख्य तत्त्वकी० ४०।

* सांख्य सा० ८०।

¶ सांख्य सा० ४६।

¶ सांख्य तत्त्वकी० ५२।

में । इसी प्रकार जैनों के मन में रागादि भाव पुद्गल कृत ही हैं, कर्मणु शरीर भी पुद्गलकृत है । परन्तु इन दोनों में मौलिक भेद है । भावों का उपागम कारण आत्मा है और निमित्त पुद्गल जब कि कर्मणु शरीर का उपागम पुद्गल है और निमित्त आत्मा । सांख्य मत में प्रकृति अचेतन होत हुए भी पुरुष समर्पण के कारण चेतन के समान व्यवहार^१ करती है । इसी प्रकार जैनमत में पुद्गल द्रव्य अचेतन होकर भी जय आत्ममार्ग ने कर्मरूप में परिणत होना है तब चेतन के सदृश ही व्यवहार करता है । जैनों ने ममारी आत्मा और शरीर 'आदि जड पदार्थों का एकत्र शरीर-नीर तुल्य स्वीकार किया है । इसी प्रकार सांख्यो ने पुरुष एवं शरीर, इन्द्रिय, बुद्धि आदि जड पदार्थों का एकत्र शरीरनीर के समान ही माना है' ।

जैन मन्मत भाव कर्म की तुलना सांख्य मन्मत^२ भावों में, योग की तुलना वृत्ति^३ में, और द्रव्यकर्म अथवा कर्मणु शरीर की तुलना लिंग शरीर से की जा सकती है । जैन तथा सांख्य दोनों ही कर्मफल अथवा कर्म निष्पत्ति में ईश्वर जैसे किसी कारण को स्वीकार नहीं करते ।

जैन मतानुसार आत्मा चम्पुतः मनुष्य, पशु, देव, नारक इत्यादि रूप नहीं है, प्रत्युत आत्माधिष्ठित कर्मणु शरीर भिन्न भिन्न स्थानों में जाकर मनुष्य, देव, नारक इत्यादि रूपों का निर्माण करता है । सांख्य मत में भी लिंग शरीर पुरुषाधिष्ठित होकर मनुष्य, देव, तिर्यश्च रूप भूतमार्ग का निर्माण करता है ।'

^१ माटङ्ग वृत्ति पृ० ९, ११, ३३ ।

^२ माटङ्ग वृत्ति पृ० २९, ११० १३ ।

^३ सांख्य वा० ६०

^४ सांख्य वा० २८, २९, ३० ।

^५ माटङ्ग वा० ६०, ६१, ५३ ।

बौद्ध मत—

जैन दर्शन के समान बौद्ध दर्शन में भी यह बात मानी गई है कि जीवों की विचित्रता कर्मकृत^१ है। जैनों के सदृश ही बौद्धों ने भी लोभ (राग), द्वेष और मोह को कर्म की उत्पत्ति का कारण स्वीकार किया है। रागद्वेष और मोह युक्त हो कर प्राणी—सत्त्व मन, वचन, काय की प्रवृत्तियों करता है और राग, द्वेष, मोह को उत्पन्न करता है। इस प्रकार ससार चक्र चलता रहता^२ है। इस चक्र का कोई आदि काल नहीं, यह अनादि^३ है। राजा मिलिन्द ने आचार्य नागसेन से पूछा कि जीव द्वारा किए गए कर्मों की स्थिति कहाँ है ? आचार्य ने उत्तर दिया कि यह दिखलाया नहीं जा सकता कि कर्म कहाँ रहते^४ हैं। विसुद्धि मग्न में कर्म को अरूपी कहा गया है (१७११०), किन्तु अभिधर्मकोष में उस अविज्ञप्ति को रूप कहा है (१८) और यह रूप सप्रतिष न हो कर अप्रतिष है। सौत्रान्तिक मत में कर्म का समावेश अरूप में है। वे अविज्ञप्ति^५ नहीं मानते। इससे ज्ञात होता है कि जैनों के समान बौद्धों ने भी कर्म को सूक्ष्म माना है। मन, वचन, काय की प्रवृत्ति भी कर्म कहलाती है किन्तु वह विज्ञप्तिरूप अथवा

१ “भासित पेत्त महाराज भगवता—कम्मस्सका माणव, सत्ता, कम्म-
दायादा, कम्मयोनी, कम्मबन्धू, कम्मपटिसरणा, कम्म सत्ते विमज्जति,
यदिद हीनपणीततायाति” मिलिन्द ३ २, “कर्मज लोक वैचित्र्य”—
अभिधर्म कोष ४ १।

२ अगुत्तरनिकाय तिकनिपात सूत्र ३३१ भाग १ पृ० १३४।

३ अयुत्तनिकाय १५५६ (भाग २, पृ० १८१—२)।

४ “न सब्बा महाराज तानि कम्मानी दस्सेतु इध वा इध वा तानि
कम्मानी तिट्ठन्तीति”। मिलिन्द प्रश्न ३ १५ पृ० ७५।

५ नवमी ओरियंटल कॉन्फर पृ० ६२०।

प्रत्यक्ष है। अर्थात् यहाँ कर्म का अभिप्राय मात्र प्रत्यक्ष प्रवृत्ति नहीं अपितु प्रत्यक्ष कर्म जन्य संस्कार है। बौद्ध परिभाषा में उसे वासना और अविश्रप्ति कहते हैं। मानसिक क्रियाजन्य संस्कार—कर्म—को वासना और वचन एवं काय जन्य संस्कार—कर्म—को अविश्रप्ति^१ कहते हैं।

यदि तुलना करना चाहें तो यह सफेद है कि बौद्ध सम्मत कर्म के कारणभूत रागद्वेष एवं मोह जैन सम्मत भाव कर्म हैं। मन, वचन, काय का प्रत्यक्ष कर्म जैनमत में मान्य योग है और इस प्रत्यक्ष कर्म से उत्पन्न वासना तथा अविश्रप्ति इत्येव कर्म है।

विज्ञानवादी बौद्ध कर्म को वासना शब्द से प्रतिपादित करते हैं। प्रज्ञाकर का कथन है कि जितने भी कार्य हैं, वे मय वासना जन्य हैं। ईश्वर हो अथवा कर्म (क्रिया), प्रधान (प्रवृत्ति) हो या अन्य बुद्ध, इन सब का मूल वासना ही है। न्यायी ईश्वर को मानकर यदि विश्व की विनिवृत्ता की उत्पत्ति की जाए तो भी वासना को स्वीकार किए बिना काम नहीं चलता। अर्थात् ईश्वर, प्रधान, कर्म इन सब नदियों का प्रवाह वासना समुद्र में मिल कर एक हो जाता है।^२

शून्यवादीमत में माया अथवा अनादि अविद्या का ही दूसरा नाम वासना है।

वेदान्त मत में भी विश्व वैचित्र्य का कारण अनादि अविद्या अथवा माया है।^३

^१ अग्निधर्मकोष चतुर्थ परिच्छेद, Keith Buddhist Philosophy p. 203

^२ ग्रामाणशक्तिशतार्क १० ७५—न्यायावतारवार्तिकवृत्ति की टिप्पणी ११ १७७-८ में उद्धृत।

^३ ब्रह्मसूत्र—शांकरभाष्य २ १ १४।

मीमांसका का मत—

मीमांसकों ने यागादिर्जन्य अपूर्व नाम के एक पदार्थ की सत्ता स्वीकार की है। वे यह मुनि देने हैं—मनुष्य जो कुछ अनुष्ठान करता है वह क्रिया रूप होने के कारण क्षणिक होता है। अतः उन अनुष्ठान से अपूर्व नामक पदार्थ का जन्म होता है जो यागादि कर्म—अनुष्ठान का फल प्रदान करता है। कुमारिल ने इस अपूर्व पदार्थ की व्याख्या करते हुए कहा है कि अपूर्व का अर्थ है योग्यता। जब तक यागादि कर्म का अनुष्ठान नहीं किया जाता तब तक वे यागादि कर्म का पुण्य दोनों ही स्वरूप फल उत्पन्न करने में असमर्थ—अयोग्य—होते हैं। परन्तु अनुष्ठान के पश्चात् एक ऐसी योग्यता उत्पन्न होती है जिसे कर्ता को स्वर्ग का फल मिलता है। इस विषय में साग्रह नहीं करना चाहिए कि यह योग्यता पुरुष की है अथवा चेत की। इतना जानना पर्याप्त है कि वह उत्पन्न होती है।^{१५}

अन्य दार्शनिक जिसे सत्कार योग्यता सान्ध्य शक्ति कहते हैं उसे मीमांसक अपूर्व शब्द के प्रयोग से व्यक्त करते हैं। परन्तु वे यह स्पष्ट मानते हैं कि वेगविहित कर्म से जिस सत्कार अथवा शक्ति का प्रादुर्भाव होता है उसी को अपूर्व कहना चाहिए अन्य कर्मजन्य सत्कार अपूर्व नहीं है।

मीमांसक यह भी मानते हैं कि अपूर्व अथवा शक्ति का आशय आत्मा है और आत्मा के समान अपूर्व भी अनमूर्त है।

मीमांसकों के इस अपूर्व की तुलना जैनों के भाव कर्म से इस दृष्टि से की जा सकती है कि दोनों को 'अमृत माना' गया है। किन्तु वस्तुतः अपूर्व जैनों के द्रव्यकर्म के स्थान पर है। मीमांसक इस कर्म को मानते हैं :—कामनाजन्य कर्म—यागादि प्रवृत्ति और यागादि प्रवृत्तिजन्य अपूर्व। अतः कामना या वृष्णा को भावकर्म, यागादि प्रवृत्ति को जैन मन्मत योग—न्यापार और अपूर्व को द्रव्यकर्म कहा जा सकता है। पुनश्च मीमांसकों के मतानुसार अपूर्व एक मयतत्र पदार्थ है। अतः यही उचित प्रतीत होता है कि उसे द्रव्यकर्म के स्थान पर माना जाय। यद्यपि द्रव्यकर्म अमृत नहीं तथापि अपूर्व के समान अतीन्द्रिय तो है ही।

कुमारिल इस अपूर्व के विषय में भी एकान्त आप्रवृत्ति नहीं करते। यदाफल को सिद्ध करने के लिए उन्होंने अपूर्व का समर्थन तो किया है, किन्तु इस कर्मफल की उपपत्ति अपूर्व के बिना भी उन्होंने स्वयं की है। उनका कथन है कि कर्म द्वारा फल ही सूक्ष्म शक्तिरूपेण उत्पन्न हो जाता है। किसी भी कार्य की उत्पत्ति हठान् नहीं होती। किन्तु वह शक्तिरूप में सूक्ष्मतर, सूक्ष्मतर और सूक्ष्म होकर बाद में स्थूल रूप में प्रगट होता है। जिस प्रकार दूध में गन्दाई मिलाने की दही नहीं बन जाता, परन्तु अनेक प्रकार के सूक्ष्म रूपों से पार कर वह अमुक समय में स्पष्ट रूपेण दही के आकार में व्यक्त होता है, उसी प्रकार यदा कर्म का मयगीर्ण फल अपने सूक्ष्मरूप में तत्काल उत्पन्न होकर बाद में काल का परिपाक होने पर स्थूल रूप से प्रगट होता है।

१ न्यायाभ्यासात्मिक में यैने द्वा दृष्टि ने तुच्छता की है। टिप्पण पृ० १८१

२ "सूक्ष्मदावत्यात्मकं वा तत् पञ्चमवापजायते"—तन्त्रया० पृ० ३९५,

शकराचार्य ने भीमासक सम्मत इस अपूर्व की कल्पना अथवा सूक्ष्मशक्ति की कल्पना का गठन किया है और यह बात मिद्ध की है कि ईश्वर कर्मानुसार फल प्रदान करता है। उसने इस पक्ष का समर्थन किया है कि फल की प्राप्ति कर्म से नहीं अपितु ईश्वर से होती है।^१

कर्म के स्वरूप की इस विस्तृत विचारणा का मार यही है कि भावकर्म के विषय में किसी भी दार्शनिक को आपत्ति नहीं। सभी के मत में राग, द्वेष और मोह भाव कर्म अथवा कर्म के कारण रूप हैं। जैन जिसे द्रव्यकर्म कहते हैं, उसी को अन्य दार्शनिक कर्म कहते हैं। सस्कार, वामना, अविज्ञप्ति, माया, अपूर्व इसी के नाम हैं। हम यह देख चुके हैं कि वह पुद्गल द्रव्य है, गुण है, धर्म है अथवा अन्य कोई स्वतंत्र द्रव्य है, इस विषय में दार्शनिकों का मतभेद तो है परन्तु वस्तु के सवध में विरोध विवाद नहीं। अब हम इस कर्म अथवा द्रव्य कर्म के भेद आदि पर विचार करेंगे।

कर्म के प्रकार

दार्शनिकों ने विविध प्रकार से कर्म के भेद किए हैं परन्तु पुण्य-पाप, कुशल-अकुशल, शुभ-अशुभ, धर्म-अधर्म रूप भेद सभी को मान्य है। अतः हम कह सकते हैं कि कर्म के पुण्य-पाप अथवा शुभ-अशुभ रूप भेद प्राचीन है और कर्म विचारणा के प्रारम्भिक काल में ही दो भेद हुए होंगे। प्राणी जिस कर्म के फल को अनुकूल अनुभव करता है वह पुण्य और जिसके फल को प्रतिकूल समझता है वह पाप। इस प्रकार के भेद उपनिषद्,^२

^१ ब्रह्मसूत्र शकर भाष्य ३२३८-४१

^२ बृहदारण्यक ३२१३, प्रश्न ३७

जैन,^१ सांख्य,^२ बौद्ध,^३ योग,^४ न्याय वैशेषिक^५ इन सब दर्शनों में दृष्टिगोचर होने हैं। फिर भी यस्तुतः दर्शनों ने पुण्य एवं पाप इन दोनों कर्मों को यथन ही माना है और दोनों से मुक्त होना अपना ध्येय निश्चित किया है। अतः चित्तेक शील व्यक्ति कर्म जन्य अनुकूल वेदना को भी मुख्य रूप न मान कर दुःख रूप ही स्वीकार करते हैं।

कर्म के पुण्य पाप रूप दो भेद वेदना की दृष्टि से किए गए हैं, किन्तु वेदना के अतिरिक्त अन्य दृष्टियों ने भी कर्म के भेद किए जाते हैं। कर्म को अन्धा और घुरा नमगन्ने की दृष्टि को सम्मुख रख कर बौद्ध और योगदर्शन^६ में कृष्ण, शुद्ध, शुक्ल-कृष्ण, तथा अशुद्धाकृष्ण नामक चार भेद किए गए हैं। कृष्ण पाप है, शुद्ध पुण्य, शुक्ल-कृष्ण पुण्य पाप का मिश्रण और अशुद्धाकृष्ण दोनों में से कोई भी नहीं क्योंकि यह कर्म बीतराग पुण्यों का ही होता है। इसका विराग न मुख्य है और नहीं दुःख। कारण यह है कि उनमें रागद्वेष नहीं होता।^८

इसके अतिरिक्त कृत्य, पाकमान और पाककाल की दृष्टि से भी कर्म के भेद किए गए हैं। बौद्धों के अभिधर्म और

^१ पञ्चम वर्गग्रन्थ १५ में तन्त्रायं ८०१

^२ मान्य ना. ८८

^३ विमुद्धिमग १७८८

^४ योग सूत्र २१८, योग भाष्य २१०,

^५ न्याय सजगी पृ० ८७२, प्रशन्न पाद पृ० ६३७, ६१२,

^६ "परिणामनामसंख्यादृष्टिर्गुणवृत्तिविग्रहाच्च दुःखमेव सर्वं त्रिवे-
चिन"। योग सूत्र २१५,

^७ योगदशम ८७, दीर्घनिर्वाय ३१२, मुद्रार्था पृ० ४९६,

^८ योगदशम ४७।

विशुद्धि मार्ग में समान^१ रूप से कृत्य की दृष्टि में चार, पाकवान की दृष्टि से चार आर पाककाल की दृष्टि से चार इन प्रकार बारह प्रकार के कर्म का वर्णन है। किन्तु अभिधर्म में पाकस्थान की दृष्टि से चार भेद अधिक प्रतिपादित किए गए हैं। योगदर्शन^२ में भी इन दृष्टियों के आधार पर कर्म सवधी सामान्य विचारणा है किंतु गणना बोद्धो से भिन्न है। इन सब बातों के होते हुए भी यह स्वीकार करना पड़ता है कि एक प्रकार से नहीं अपितु अनेक प्रकार से कर्मों के भेद का व्यवस्थित वर्गीकरण जैसा जैन ग्रन्थों में उपलब्ध होता है, वैसा अन्यत्र दुर्लभ है।

जैनशास्त्रों में कर्म की प्रकृति अथवा स्वभाव की दृष्टि से कर्म के आठ मूल भेदों का वर्णन है — ज्ञानावरण, दर्शनावरण, वेदनीय, मोहनीय, आयु, नाम, गोत्र आर अन्तराय। इन आठ मूल भेदों की अनेक उत्तर प्रकृतियों का विविध जीवों की अपेक्षा से विविध प्रकारेण निरूपण भी वहां उपलब्ध होता है। वध, उदय, उदीरण, सत्ता आदि की दृष्टि से किस जीव में कितने कर्म हैं, उनका वर्गीकृत व्यवस्थित प्रतिपादन भी वहां दृष्टिगोचर होता है। यहां इन सब बातों का विस्तार अनावश्यक है। जिज्ञासु उसे अन्यत्र देख सकते हैं।^३

कर्मवध का प्रबल कारण

योग और कपाय दोनों ही कर्म वधन के कारण गिने गए हैं किंतु इन दोनों में प्रबल कारण कपाय ही है। यह एक सर्व

^१ अभिधम्मत्थ संग्रह ५ १९ विमुट्ठिमग्ग १९ १४-१६ इन भेदों की चर्चा आगे की जाएगी।

^२ योगसूत्र २ १२-१४ ।

^३ कर्मग्रंथ १-६, गोमट्टसार—कर्मकाण्ड

सम्मत निद्धान्त है। किंतु आत्मा के इन कषायों की अभिव्यक्ति मन, वचन और काय से ही होती है। इन तीनों में से किसी एक का आधय लिए बिना कषायों के व्यक्त होने का अन्य कोई भी मार्ग नहीं है। अतः प्रश्न होता है मन वचन, काय इन तीनों में कौनसा अवलम्बन प्रयत्न है ?

‘मन एव मनुष्याणां कारणं बन्धमोक्षयोः ।

बन्धाय विषयान्तर्गं मुक्त्यै निविषयं स्मृतम् ॥’

ब्रह्मविन्दु उपनिषद् (२) में उपर्युक्त तथ्य से सिद्ध होता है कि मन ही प्रयत्न कारण है। काय और वचन की प्रवृत्ति में मन सहायक माना गया है। यदि मन का सहयोग न हो तो वचन अथवा काय की प्रवृत्ति अव्यवस्थित होती है। अतः उपनिषत् के अनुसार मन, वचन, काय में मन की ही प्रवृत्ति है। इसी लिए अर्जुन ने कृष्ण को कहा ‘ब्रह्मल हि मन कृष्ण’^१। उस वचन मन को बंध में करना सरल नहीं। जब तक इस का समर्थ साधन न हो जाए, इसका निरोध जारी रहना चाहिए। जब आत्मा मन का पूर्ण निरोध कर लेती है, तब ही वह परमपद को प्राप्त करती है^२। जैनों के समान उपनिषदों में इस मन को दो प्रकार का माना गया है, शुद्ध और अशुद्ध। काम या सकल्प रूप मन अशुद्ध है और उसमें रहित शुद्ध^३। अशुद्ध मन समार का साधन है और शुद्ध मन मोक्ष का। जैन मान्यतानुसार जब तक कषाय का नाश नहीं हो जाता, तब तक अशुद्ध मन विद्यमान रहता है। क्षीणकषाय वीतराग छद्मस्थ गुणस्थानक नामक चारहवें गुणस्थानक

^१ गीता ६ : ८

^२ ‘तावदयं निरोधन्य वाग्दं हृदि गतं धारयम् ।

एतज्ज्ञानं च मोक्षं च अताज्या प्रपश्यिष्यते ॥’ ब्रह्मविन्दु ५

^३ ब्रह्मविन्दु १

में और बाद में शुद्ध मन होता है। केवली मर्ग प्रथम इसका निरोध करता है और तत्पश्चात् वचन एवं काय का निरोध करता है। इसीसे सिद्ध होता है कि जब तक मनका निरोध नहीं हो जाता तब तक वचन और काय के निरोध का प्रश्न ही उत्पन्न नहीं होता। वचन और काय का संचालक बल मन है। इस बल के समाप्त होने पर वचन और काय निर्मल होकर निरुद्ध हो जाते हैं। अतः मन, वचन, काय की प्रवृत्तियों में जैनों ने मन की प्रवृत्ति को प्रबल माना है। हिंसा-प्रहिंसा के विचार में भी काययोग अथवा वचनयोग के स्थान पर मानसिक अध्ययनसाय राग तथा द्वेष को ही कर्म बल का मुख्य कारण माना गया है। इस बात की चर्चा त्रिशोपायश्रवण में भी है^१, अतः यहाँ विस्तार की आवश्यकता नहीं। गंगा होने पर भी बौद्धों ने जैनों पर आरोप किया है कि जैन कायकर्म अथवा कायदण्ड को ही महत्त्व प्रदान करते हैं^२। यह उनका भ्रम है। इस भ्रम का कारण सांप्रदायिक विद्वेष तो है ही, इसके अतिरिक्त जैनों के आचार के नियमों में बाह्याचार पर जो अधिक जोर दिया गया है, वह भी इस भ्रांति का उत्पादक है। जैनों ने इस विषय में बौद्धों का जो खण्डन किया है, उससे भी यह प्रतीति संभव है कि जैन बौद्धों के समान मन को प्रबल कारण नहीं मानते, अन्यथा वे बौद्धों के इस मत का खण्डन क्यों करें।^३

यह लिखने की आवश्यकता नहीं कि जैनों के समान बौद्ध

^१ त्रिशोपायश्रवण गा० ३०५९—३०६४

^२ गाथा १७६२—६८

^३ मज्झिमनिकाय, उपालिसुत्त २२६

^४ सुत्रकृतान्त ११२ २४—३२, २६ २६—२७ विशेष जानकारी के लिए शानमिदु की प्रस्तावना देखें—पृ० ३०-३५, टिप्पण पृ० ८०-९७

भी मन को ही कर्म का प्रधान कारण मानते हैं। उपाधि सुक्त में बौद्धों के इस मन्तव्य का स्पष्ट उल्लेख है। धम्मपद की निम्न लिखित प्रथम गाथा से भी इसी मन की पुष्टि होती है:—

‘मनोपुत्त्वग्मा धम्मा मनोसेट्ठा मनोमया ।

मनसा चे पटट्ठेन भासति वा करोति वा ।

ततो न दुक्खमन्वेति चणं यं वाहो पट ॥’

ऐसी वस्तुस्थिति में भी बौद्ध टीकाकारों ने हिम्मा-अहिम्मा की विचारणा करते हुए आगे जाकर जो विवेचन किया, उसमें मन के अतिरिक्त अन्य अनेक बातों का समावेश कर दिया, अतः इस मूल मन्तव्य के विषय में उनका अन्य दार्शनिकों से साथ जो एकमत था, वह स्थिर नहीं रह सका^१ ।

कर्मफल का क्षेत्र

कर्म के नियम की मर्यादा क्या है? अर्थात् यद्यपि हम यात पर विचार करना भी आवश्यक है कि जीव और जड़ रूप दोनों प्रकार की सृष्टि में कर्म का नियम संपूर्णतः लागू होता है अथवा उसकी कोई मर्यादा है? काल, ईश्वर, स्वभाव आदि में से एक मात्र को कारण मानने वाले जिस प्रकार समस्त कार्यों में काल या ईश्वरादि को कारण मानते हैं, उसी प्रकार क्या कर्म भी सभी कार्यों की उत्पत्ति में कारणरूप है अथवा उसकी कोई सीमा है? जो वादी केवल एक चेतन तत्त्व से सृष्टि की उत्पत्ति स्वीकार करते हैं, उनके मत में कर्म, अदृष्ट अथवा माया समस्त कार्यों में साधारण

^१ विनय की पद्धति का म प्राणानिपात संबंधी विचार क्षेत्रों । बौद्धों का यह वाक्य भी विचारणीय है —

“प्राणी, प्राणीजान प्रातर्हित्तं च तद्गता वेष्टा । प्राणं च विप्रयोग पञ्चभिरापद्यते हिंसा ॥”

निमित्त कारण है। विश्व की विचित्रता का आधार भी यही है। नैयायिक वैशेषिक केवल एक तत्त्व से समस्त सृष्टि की उत्पत्ति नहीं मानते, फिर भी वे समस्त कार्यों में कर्म या अदृष्ट को साधारण कारण मानते हैं। अर्थात् जड़ एवं चेतन के समस्त कार्यों में अदृष्ट एक साधारण कारण है। चाहे सृष्टि जड़ चेतन की हो, परन्तु वे यह बात स्वीकार करते हैं कि वह चेतन के प्रयोजन की सिद्धि में सहायक है अतः इसमें चेतन का अदृष्ट निमित्त कारण है।

बौद्ध दर्शन की मान्यता है कि कर्म का नियम जड़ सृष्टि में कार्य नहीं करता। यही नहीं, उसके मतानुसार जीवों की सभी प्रकार की वेदना का भी कारण कर्म नहीं है। मिलिन्द प्रश्न में जीवों की वेदना के आठ कारण बताए गए हैं—वात, पित्त, कफ, इन तीनों का सन्निपात, ऋतु, विषमाहार, आपक्रमिक और कर्म। जीव इन आठ कारणों में से किसी भी एक कारण के फलस्वरूप वेदना का अनुभव करता है। आचार्य नागसेन ने कहा है कि वेदना के उपर्युक्त आठ कारणों के अस्तित्व में जीवों की सम्पूर्ण वेदना का कारण कर्म का ही मानना मिथ्या है। जीवों की वेदना का अत्यन्त अल्प भाग पूर्वकृत कर्म के फल का परिणाम है, अधिकतर भाग का आधार अन्य कारण है। कौन सी वेदना किस कारण का परिणाम है, इस बात का अतिम निर्णय भगवान् बुद्ध ही कर सकते^१ हैं। जैनमतानुसार भी कर्म का नियम आध्यात्मिक सृष्टि में लागू होता है। भौतिक सृष्टि में यह नियम अकिञ्चित्कर है। जड़ सृष्टि का निर्माण अपने ही नियमानुसार होता है। जीवसृष्टि में विविधता का कारण कर्म का नियम है। जीवों के मनुष्य, देव, निर्यच, नारकादि विविध रूप, शरीरों की विविधता, जीवों के सुख, दुःख, ज्ञान, अज्ञान, चरित्र, अचरित्र

^१ मिलिन्द प्रश्न ४ १ ६२, पृ० १३७।

आदि कर्म के नियमानुसार हैं । किन्तु भूकम्प जैसे भौतिक कार्यों में कर्म के नियम का लेशमात्र भी हस्तक्षेप नहीं । जब हम जैन शास्त्रों में प्रतिपादित कर्म की मूल 'और उत्तर प्रकृतियों तथा उनके विपाक पर विचार करते हैं तो यह घात स्वतः प्रमाणित हो जाती है' ।

कर्मवध और कर्मफल की प्रक्रिया

जैन शास्त्रों में इस घात का मुख्यमन्थित वर्णन है कि आत्मा में कर्मवध किस प्रकार होता है और वध कर्मों की फलक्रिया कैसी है । घटिक परपरा के ग्रंथों में उपनिषत् तत्त्व के साहित्य में इस संवध में कोई विवरण नहीं । योगदर्शनभाष्य में विशेषरूपसे इसका वर्णन है । अन्य दार्शनिक टीका ग्रंथों में इसके मन्त्र में जो सामग्री उपलब्ध होती है, वह नगण्य है । अतः यहाँ इस प्रक्रिया का वर्णन जैन ग्रंथों के आधार पर ही किया जाएगा । तुलनायोग्य विषयों का निर्देश भी उचित स्थान पर किया जाएगा ।

लोक में कोई भी ऐसा स्थान नहीं जहाँ कर्मयोग्य पुद्गल परमाणुओं का अस्तित्व न हो । जब समारी जीव अपने मन, वचन, काय से वृद्ध भी प्रवृत्ति करता है, तब कर्मयोग्य पुद्गल परमाणुओं के स्पर्शों का ग्रहण सभी दिशाओं से होता है । किन्तु इसमें क्षेत्रमर्यादा यह है कि जितने प्रदेश में आत्मा होती है, वह उतने ही प्रदेश में विद्यमान परमाणुरूपों का ग्रहण करती है, दूसरों का नहीं । प्रवृत्ति के तारतम्य के आधार पर परमाणुओं की सरया में भी तारतम्य होता है । प्रवृत्ति की मात्रा अधिक

^१ छठ वर्मग्रन्थ के हिन्दी अनुवाद म प० फूलचंद जी की प्रस्तावना देखें—पृ० ४३ ।

होने पर परमाणुओं की अधिक सख्या का ग्रहण होता है और कम होने पर कम सख्या का। इसे प्रदेश वध कहते हैं। गृहीत परमाणुओं का भिन्न भिन्न ज्ञानावरण आदि प्रकृतिरूप में परिणत होना प्रकृतिवध कहलाता है। इस प्रकार जीव के योग के कारण परमाणुस्कंधों के परिमाण और उनकी प्रकृति का निश्चय होता है। इन्हें ही क्रमशः प्रदेश वध और प्रकृति वध कहते हैं। तत्त्वतः आत्मा अमूर्त है, परन्तु अनादि काल से परमाणु पुद्गल के सपर्क में रहने के कारण वह कथञ्चित् मूर्त है। आत्मा और कर्म के सवध का वर्णन दूध एवं जल अथवा लोहे के गोले और अग्नि के सवध के समान किया गया है। अर्थात् एक दूसरे के प्रदेशों में प्रवेश कर आत्मा और पुद्गल अवस्थित रहते हैं। सांख्यो ने भी यह स्वीकार किया है कि समारावस्था में पुरुष और प्रकृति का बंध दूध और पानी के सदृश एकीभूत है। नैयायिक और वैशेषिकों ने आत्मा तथा धर्माधर्म का सवध सयोगमात्र न मान कर समवायरूप माना है। उसका कारण भी यही है कि वे दोनों एकीभूत जैसे ही हैं। उन्हें पृथक् पृथक् कर बताया नहीं जा सकता, केवल लक्षणभेद से पृथक् समझा जा सकता है।

गृहीत परमाणुओं में कर्मविपाक के काल और सुख-दुःख विपाक की तीव्रता-मन्दता का निश्चय आत्मा की प्रवृत्ति अथवा योग व्यापार में कषाय की मात्रा के अनुसार होता है। इन्हें क्रमशः स्थिति वध और अनुभाग वध कहते हैं। यदि कषाय की मात्रा न हो तो कर्म परमाणु आत्मा के साथ सवद्ध नहीं रह सकते। जिस प्रकार सूखी दीवार पर धूल चिपकती नहीं, केवल उसका स्पर्श कर अलग हो जाती है; उसी प्रकार आत्मा में कषाय की स्निग्धता के अभाव में कर्मपरमाणु उससे सवद्ध नहीं हो सकते। सवद्ध न होने के कारण उनका अनुभाग अथवा विपाक भी नहीं हो सकता। योग दर्शन में भी छेशरहित योगी के कर्म को अशुद्धा-

कृष्ण माना गया है। उसका तात्पर्य भी यही है। योद्धों ने क्रिया चेतना के सद्भाव में अहत् में कर्म की सत्ता अस्वीकार की है, उसका भावार्थ भी यही है कि वीतराग नवीन कर्मों का बंध नहीं करता। जैन जिसे ईर्ष्यापथ अथवा असापराधिक क्रिया मानते हैं, उसे बौद्ध क्रियाचेतना कहते हैं।

कर्म के उक्त चार प्रकार के बंध हो जाने के पश्चान् तत्काल ही कर्मफल मिलना प्रारम्भ नहीं हो जाता। बुद्ध मयय तरु फल प्रदान करने की शक्ति का संपादन होता है। चूल्हे पर रखते ही कोई भी चीज पक नहीं जाती, जैसी उम्दु हो उसी के अनुसार उसके पकने में समय लगता है। इसी प्रकार विविध कर्मों का पाककाल भी एक जैसा नहीं। कर्म के इस पाक योग्यता-काल को जैन परिभाषा में 'आवाधानाल' कहते हैं। कर्म के इस आवाधा-काल के व्यतीत होने पर ही कर्म अपना फल देना प्रारम्भ करते हैं। इसे ही कर्म का उदय कहते हैं। कर्म की जितनी स्थिति का बंध हुआ हो, उतनी अवधि में कर्म क्रमशः उदय में आते हैं और फल प्रदान कर आत्मा से अलग हो जाते हैं। इसे कर्म की निर्जरा कहते हैं। जब आत्मा से सभी कर्म अलग हो जाते हैं, तब जीव मुक्त हो जाता है।

यह कर्मबंधप्रक्रिया और कर्मफलप्रक्रिया की सामान्य रूपरेखा है। यहाँ इनकी गहराई में जाने की आवश्यकता नहीं।

कर्म का कार्य अथवा फल

सामूहिक रूपसे कर्म का कार्य यह है कि जब तक कर्म बंध का अस्तित्व है, तब तक जीव मोक्ष प्राप्त नहीं कर सकता। ममस्त कामों की निर्जरा होने पर ही मोक्ष होता है। कर्म की आठ मूल प्रकृतियाँ ये हैं :—ज्ञानाकरण, दर्शनाकरण, मोहनीय, अन्तराय, वेदनीय, आयु, नाम, गोत्र ।

इनमें से प्रथम चार घाती कहलाती हैं। इसका कारण यह है कि इनसे आत्मा के गुणों का घात होता है। अंतिम चार अघाती हैं। इनसे आत्मा के किसी गुण का घात नहीं होता, परन्तु ये आत्मा को वह स्वरूप प्रदान करते हैं जो उसका वास्तविक नहीं है। सराण यह है कि घाती कर्म आत्मा के स्वरूप का घात करते हैं और अघाती कर्म उसे वह रूप देते हैं जो उसका निजी नहीं।

ज्ञानावरण आत्मा के ज्ञान गुण का घात करता है और दर्शनावरण दर्शन गुणका। दर्शन मोहनीय से तत्त्वचि, आत्म-अनात्म विवेक अथवा सम्यक्त्व गुण का घात होता है और चरित्र मोहनीय से परम सुख अथवा सम्यक् चरित्र का। अन्तराय वीर्यादि शक्ति के प्रतिघात का कारण है। इस तरह घाती कर्म आत्मा की विविध शक्तियों का घात करते हैं।

वेदनीय कर्म आत्मा में अनुमूल अथवा प्रतिकूल वेदना के अग्निर्भाव का कारण है। आयु कर्म द्वारा आत्मा नारकादि विविध भगों की प्राप्ति करता है। जीवों को विविध गति, जाति, शरीर आदि की उपलब्धि नामकर्म के कारण होती है। जीवों में उच्चत्व-नीचत्व गोत्रकर्म के कारण उत्पन्न होता है।

उक्त आठ मूल प्रकृतियों के अवान्तर भेदों की सत्या वध की अपेक्षा से १२० हैं। ज्ञानावरण के पाँच, दर्शनावरण के नव, वेदनीय के दो, मोहनीय के छत्तीस, आयु के चार, नाम के सत्सठ, गोत्र के दो और अन्तराय के पाँच भेद हैं।

उनका विवरण इस प्रकार है—मतिज्ञानावरण, श्रुतज्ञानावरण, अवधिज्ञानावरण, मनःपर्ययज्ञानावरण और केवलज्ञानावरण ये पाँच ज्ञानावरण हैं। चक्षुर्दर्शनावरण, अचक्षुर्दर्शनावरण, अवधिदर्शनावरण, केवलदर्शनावरण, निद्रा, निद्रानिद्रा, प्रचला

प्रचलाप्रचला, स्त्यानद्धिं ये नव दर्शनावरण हैं । सात और असात दो प्रकार का वेदनीय होता है । मिथ्यात्व, अनन्तानु-
बधी क्रोध, मान, माया, लोभ अप्रत्याख्यानावरण क्रोध, मान,
माया, लोभ प्रत्याख्यानावरण क्रोध, मान, माया, लोभ, सज्वलन
क्रोध, नान, माया, लोभ—ये १६ कपाय, स्त्री, पुरुष, नपुंसक ये
तीन वेद, तथा हास्य, रति, अरती, शोक, भय, जुगुप्सा ये छे
हास्यादि षट्क, इस प्रकार नव नोकपाय ये सब मिल कर मोहनीय
के २६ भेद हैं । नरक, तिर्यंच, मनुष्य और देव ये आयु के
चार प्रकार हैं । नाम रम के ६७ भेद हैं—नारक, तिर्यंच,
मनुष्य एवं देव ये चार गति; एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरि-
न्द्रिय, और पंचेन्द्रिय ये पाच जाति, औदारिक, वैक्रिय, आहारक,
तैजस और कर्मण ये पाच शरीर; औदारिक, वैक्रिय और
आहारक इन तीनों के अगोपाग, षष्ठपभनाराच सहनन,
ऋषभनाराच सहनन, नाराच स०, अर्धनाराच स०, कीलिका स०,
सेवार्त स० ये छे सहनन, ममचतुरस्र, न्यमोय, मादि, शुद्ध
वामन, हुड ये छे मस्थान, वर्ण, रस, गंध, स्पर्श ये वर्णादि चार
नारकादि चार आनुपूर्वी, प्रशस्त एवं अप्रशस्त दो विहायोगति,
परयात, उच्छ्वासम आतप, उगोत, अगुम्लचु, तीर्थ, निर्माण,
उपघात ये आठ प्रत्येक प्रकृति, व्रत, वादर, पर्याप्त, प्रत्येक, स्थिर,
शुभ, सुभग, नुम्यर, आदेय, यशःकीर्ति ये त्रसदशक; और
इसके विपरीत स्थावर, सूक्ष्म, अपर्याप्त, माधारण, अस्थिर,
अशुभ, असुभग, दुःस्वर, अनादेय, अयशःकीर्ति ये स्थावरदशक ।
गोत्र के दो भेद हैं—उच्च गोत्र, नीच गोत्र । दानान्तराय, लाभान्-
न्तराय, भोगान्तराय, उपभोगान्तराय तथा धीर्यान्तराय ये पाच
अन्तराय के भेद हैं ।

मिथ्यात्व मोह का ऊपर एक भेद गिना है, यदि उसके तीन भेद
गिने जायें तो उदय और उदीरणा की अपेक्षा से १२२ प्रकृति होती

काल पर्यन्त कभी भी विच्छिन्न नहीं होता, वे ध्रुवोदया और जिनका उदय विच्छिन्न हो जाता है और फिर उदय में आती हैं उन्हें 'अध्रुवोदया' कहते हैं ।

सम्यक्त्व आदि गुणों की प्राप्ति होने से पूर्व उक्त प्रकृतियों में से जो प्रकृतियाँ ममस्त मंसारी जीवों में विद्यमान होती हैं, उन्हें ध्रुवमत्ताका और जो नियमत. विद्यमान नहीं होतीं, उन्हें, अध्रुवमत्ताका कहते हैं ।^१

उक्त प्रकृतियों के दो विभाग इस प्रकार भी किए जाते हैं:—
अन्य प्रकृति के बंध अथवा उदय किया इन दोनों को रोक कर जिस प्रकृति का बंध अथवा उदय किया दोनों हो, उसे परावर्तमाना और जो हमने विपरीत हो. वह अपरावर्तमाना कहलाती है ।^२

उक्त प्रकृतियों में से कुछ ऐसी हैं जिनका उदय उम समय ही होता है जब जीव नवीन शरीर को धारण करने के लिए एक स्थान से दूसरे स्थान को जा रहा हो । अर्थात् उनका उदय विप्रवृत्ति में ही होता है । ऐसी प्रकृतियों को क्षेत्रविपाकी कहते हैं । कुछ ऐसी प्रकृतियाँ हैं जिनका विपाक जीव में होता है, उन्हें जीव विपाकी कहते हैं । कुछ प्रकृतियों का विपाक नर-नारकादि भव सापेक्ष है, उन्हें भवविपाकी कहते हैं । कुछ का विपाक जीव-मवद्ध शरीरादि पुद्गलों में होता है, उन्हें पुद्गलविपाकी कहते हैं ।^३

जिस जन्म में कर्म का बंधन हुआ हो उसी में ही उस का भोग हो, यह कोई नियम नहीं है । किन्तु उसी जन्म में

^१ पंचम कर्मग्रन्थ गाथा ६—३

^२ पंचम कर्म ग्रन्थ गा० ८—९

^३ पंचम कर्म ग्रन्थ १८—१९

^४ पंचम कर्म ग्रन्थ गा० १९—२१

न्यायवार्तिककार ने कर्म के विपाक काल को अनियत वर्णित किया है। यह कोई नियम नहीं कि कर्म का फल इसी लोक में या परलोक में अथवा ज्ञात्यन्तर में ही मिलता है। कर्म अपना फल उसी दशा में देते हैं जब महकरी कारणों का सन्निधान हो तथा सन्निहित कारणों का भी कोई प्रतिबंधक न हो। यह निर्णय करना कठिन है कि यह शर्त कब पूरी हो। इस चर्चा के अन्तर्गत यह भी बताया गया है कि अपने ही विपन्यमान कर्म के अतिशय द्वारा अन्य कर्म की फल शक्ति का प्रतिबंध संभव है। समान भोग वाले अन्य प्राणियों के विपन्यमान कर्म द्वारा भी कर्म की फल शक्ति के प्रतिबंध की संभावना है। गेम्मी अनेक संभावनाओं का उल्लेख करने के पश्चात् वार्तिककार ने लिखा है कि कर्म की गति दुर्विज्ञेय है, मनुष्य इस प्रश्न का पार का पता नहीं लगा सकता।^१

जयंत ने न्यायमजरी में कहा है कि चित्ति कर्म के फल का कालनियम निर्धारित नहीं किया जा सकता। कुछ विहित कर्म गेम्मे हैं जिनका फल तत्काल मिलता है— जैसे कारीरी याद का फल वृष्टि, बुद्ध विहित कर्मों का फल गेहिक होते हुए भी काल-सापेक्ष है—जैसे पुत्रंष्टि का फल पुत्र। तथा ज्योतिष्टोम आदि का फल स्वर्गादि परलोक में ही मिलता है। किंतु सामान्यरूपेण यह नियम निश्चित किया जा सकता है कि निषिद्ध कर्म का फल तो परलोक में ही मिलता है।^२

योग दर्शन^३ में कर्माशय और वासना में भेद किया गया है। एक जन्म में संचित कर्म को कर्माशय कहते हैं तथा अनेक जन्मों के कर्मों के संस्कार की परंपरा को वासना कहते हैं। कर्माशय का

^१ यायवा० ३ ० ६६

^२ न्यायमजरी पृ० ५०५, ३०५

^३ योगभाष्य २ १३

शीघ्र ही हो जाता है। किन्तु कुशल कर्म विपुल है, अतः उसका विपाक दीर्घकाल में होता है। यद्यपि कुशल और अकुशल दोनों का फल परलोक में मिलता है, तथापि अकुशल के अधिक सावध होने के कारण उसका फल यदा भी मिल जाता है। पाप की अपेक्षा पुण्य विपुलतर क्यों है, इस बात का स्पष्टीकरण करते हुए कहा गया है कि पाप करने के पश्चात् मनुष्य को पश्चात्ताप होता है और वह कहता है कि 'मैंने पाप किया। इससे पाप की वृद्धि नहीं होती। किन्तु शुभ काम करने के बाद मनुष्य को पश्चात्ताप नहीं होता बल्कि प्रमोद—आनन्द होता है। अतः उसका पुण्य उत्तरोत्तर वृद्धि को प्राप्त करता है।

बौद्धों के मत में कृत्य के आधार पर कर्म के जो चार भेद किए गए हैं उनमें एक जनक कर्म है और दूसरा उसका उत्थभक है। जनक कर्म नए जन्म को उत्पन्न कर विपाक प्रदान करता है, किन्तु उत्थभक अपना विपाक प्रदान न कर दूसरों के विपाक में अनुकूल—सहायक बन जाता है। तीसरा कर्म उपपीदक है जो दूसरे कर्मों के विपाक में बाधक बन जाता है। चौथा कर्म उपघातक है जो अन्य कर्मों के विपाक का घात कर अपना ही विपाक प्रगट करता है।

पाकदान के क्रम को लक्ष्य में रख कर बौद्धों में कर्म के ये चार प्रकार माने गए हैं—गुरू, बहुल अथवा आचिण्ण, आसन्न तथा अभ्यस्त। इनमें गुरू तथा बहुल दूसरों के विपाक को रोक कर पहले अपना फल प्रदान करते हैं। आसन्न का अर्थ है मृत्यु के समय किया गया। यह भी पूर्व कर्म की अपेक्षा अपना फल

^१ मिलिन्द प्रश्न ८८ २४-२९, पृ. २८४

^२ मिलिन्द प्रश्न ३ ३६

^३ अनिघम्मपत्तय संगह ५ १९, विमुद्धिमग्ग १९.१६

पहले दे देता है। पहले के कर्म कैसे भी हों, परन्तु मरण काल के समय के कर्म के आधार पर ही जीव नया जन्म प्राप्त होता है। अभ्यस्त कर्म इन तीनों के अभाव में ही फल द मरना है, ऐसा नियम है।^१

बौद्धों ने पाककाल की दृष्टि में कर्म के जो चार भेद किए हैं, उसी तुलना योगदर्शन सम्मत धर्मों से की जा सकती है। तृप्तजन्मवेदनीय जिसका विपाक विद्यमान जन्म में मिल जाता है। उपपन्न-वेदनीय—जिसका फल नवीन जन्म में प्राप्त होता है। जिस कर्म का विपाक न हो, उसे अहोर्कर्म कहते हैं। जिसका विपाक अनेक भावों में मिले, उसे अपरापरवेदनीय कहते हैं।^२

बौद्धों ने पाकस्थान की अपेक्षा से कर्म के ये चार भेद किए हैं—अकुशल का विपाक नरक में सामावचर कुशल कर्म का विपाक काम सुगति में, रूपावचर कुशल कर्म का विपाक रूपित्रलोक में, तथा अरूपावचर कुशल कर्म का विपाक अनूपलोक में उपलब्ध होता है।^३

कर्म की विविध अवस्थाएँ

यह लिया जा चुका है कि कर्म का आत्मा से बंध होता है। किंतु बंध होने के बाद कर्म जिस रूप में बद्ध हुआ हो, उसी रूप में फल दे, ऐसा नियम नहीं है, इस विषय में अनेक अपवाद हैं। जैन शास्त्रों में कर्म की बंध आदि दस दशाओं का इस प्रकार वर्णन किया गया है—

१ बध—आत्मा के साथ कर्म का संबध होने पर उसके चार

^१ अभिघम्मत्य मगह ५ १०, त्रिमुद्धिमग्ग १९ १५

^२ त्रिमुद्धिमग्ग १९ १८, अभिघम्मत्य मगह ५ १९ ।

^३ अभिघम्मत्य मगह ५ १९ ।

प्रकार हो जाते हैं—प्रकृति बंध, प्रदेश बंध, स्थिति बंध और अनु-भाग बंध । जब तक बंध न हों, तब तक कर्म की अन्य किसी भी अवस्था का प्रश्न ही उपस्थित नहीं होता ।

२ सत्ता—बंध में आए हुए कर्म पुद्गल अपनी निर्जरा होने तक आत्मा में संवद्ध रहते हैं, इसे ही उसकी सत्ता कहते हैं । विपाक प्रदान करने के बाद कर्म की निर्जरा हो जाती है । प्रत्येक कर्म अवाधकाल के व्यतीत हो जाने पर ही विपाक देता है । अर्थात् अमुरु कर्म की सत्ता उनके अवाधकाल तक होती है ।

३ उद्धर्तन अथवा उत्कर्षण—आत्मा से बद्ध कर्मों के स्थिति और अनुभाग बंध का निश्चय बंध के समय विद्यमान कषाय की मात्रा के अनुसार होता है । किंतु कर्म के नवीन बंध के समय उस स्थिति तथा अनुभाग को बड़ा लेना उद्धर्तन कहलाता है ।

४ अपवर्तन अथवा अपकर्षण—कर्म के नवीन बंध के समय प्रथम बद्ध कर्म की स्थिति और उसके अनुभाग को कम कर लेना अपवर्तन कहलाता है ।

उद्धर्तन तथा अपवर्तन की मान्यता से सिद्ध होता कि कर्म की स्थिति और उसका भाग नियत नहीं हैं । उसमें परिवर्तन हो सकता है । किसी समय हमने घुरा काम किया, किंतु बाद में यदि अच्छा काम करें तो उस समय पूर्ववद्ध कर्म की स्थिति और उसके रस में कमी हो सकती है । इसी प्रकार सत् कार्य करके बाधे गए मनु कर्म की स्थिति को भी असत् कार्य द्वारा कम किया जा सकता है । अर्थात् मसार की वृद्धि हानि का आधार पूर्वकृत कर्म की अपेक्षा विद्यमान अभ्यवसाय पर विशेषतः निर्भर है ।

५. सक्रमण—इस विषय में विशेषावश्यक में विस्तार पूर्वक^१

^१ गाथा १९३८ में

वर्णन है। कर्म प्रकृति के पुद्गलों का परिणामन अन्य सजातीय प्रकृति में हो जाना सक्रमण कहलाता है। सामान्यत उत्तर प्रकृतियों में परस्पर सक्रमण होता है, मूल प्रकृतियों में नहीं। इस नियम के अपवादों का उल्लेख प्रस्तुत ग्रंथ में है।

६ उदय—कर्म का अपना फल प्रदान करना उदय कहलाता है। कुछ कर्म केवल प्रदेशोदययुक्त होते हैं। उदय में आने पर उनके पुद्गलों की निर्जरा हो जाती है। उनका कुछ भी फल नहीं होता। कुछ कर्मों का प्रदेशोदय के साथ २ विपाकोदय भी होता है। वे अपनी प्रकृति के अनुसार फल देकर नष्ट हो जाते हैं।

७ उदीरणा—नियत काल से पहले कर्म का उदय में आना उदीरणा कहलाता है। जिस प्रकार प्रयत्नपूर्वक नियत काल से पहले ही फलों को पकाया जा सकता है, उसी प्रकार नियत काल से पूर्व ही बद्ध कर्मों का भोग किया जा सकता है। सामान्यतः जिस कर्म का उदय जारी हो, उसके सजातीय कर्म की ही उदीरणा संभव है।

८ उपशमन—कर्म की जिस अवस्था में उदय अथवा उदीरणा संभव नहीं परन्तु उद्घाटन, अपवर्तन और सक्रमण की संभावना हो, उसे उपशमन कहते हैं। तात्पर्य यह है कि कर्म ढकी हुई अग्नि के समान बना दिया जाए जिससे वह उस अग्नि की तरह फल न दे सके। किन्तु जिस प्रकार अग्नि से आवरण के दूर हो जाने पर वह पुनः प्रज्वलित होने में समर्थ है, उसी प्रकार कर्म की इस अवस्था के समाप्त होने पर वह पुनः उदय में आकर फल देता है।

९ निधत्ति—कर्म की उस अवस्था को निधत्ति कहते हैं जिसमें

यह उद्दीरणा और संक्रमण में असमर्थ होता है। किन्तु इस अवस्था में उद्धर्तन और अपवर्तन संभव हैं।

१० निष्काचना—कर्म की यह अवस्था निष्काचना कहलाती है जिसमें उद्धर्तन, अपवर्तन, संक्रमण और उद्दीरणा संभव ही न हों। जिस रूप में इस कर्म का बंधन हुआ हो, उन्ही रूप में उसे अनिवार्य रूपेण भोगना ही पड़ता है।

अन्य ग्रंथों में कर्म की इन अवस्थाओं का वर्णन शब्दशः दृष्टि-गोचर नहीं होता, किन्तु इनमें से कुछ अवस्थाओं से मिलते जुलते विवरण अवश्य मिलते हैं।

१ योगदर्शन सम्मत नियतविपाकी कर्म जैन सम्मत निष्काचित कर्म के नष्टरा समकला चाहिये। उनकी आचापगमन प्रक्रिया जैन सम्मत संक्रमण है। योगदर्शन में अनियतविपाकी कुछ गंसे भी कर्म हैं जो बिना फल दिए ही नष्ट हो जाते हैं। उनकी तुलना जैनों के प्रदेशोदय से हो सकती है। योगदर्शन में ऐसे की चार अवस्थाएँ मान्य हैं—प्रसुप्त, तनु, विच्छिन्न, उदारा^१। उपाध्याय यशोविजय जी ने उनकी तुलना जैन सम्मत मोहनीय कर्म की मत्ता, उपशम-अयोपशम, निरोधी प्रकृति के उदय से व्यग्रधान और उदय से क्रमशः^२ की है।

कर्मफल का संविभाग

अब इस विषय पर विचार करने का अग्रसर है कि एक व्यक्ति अपने किए हुए कर्म का फल दूसरे व्यक्ति को दे सकता है अथवा नहीं। वैदिकों में श्राद्धादि क्रिया का जो प्रचार है, उसे देखते

^१ योगदर्शन भाष्य ७ १३।

^२ योगदर्शन ७ ४।

^३ योगदर्शन (५० मुद्रालय जी) प्रस्तावना पृ० ५८

हुए यह निष्कर्ष निकलता है कि स्मार्त धर्मानुसार एक के कर्म का फल हमारे को मिल सकता है। बौद्ध भी इस मान्यता से सहमत हैं। हिन्दुओं के समान बौद्ध भी प्रेतयोनि को मानते हैं। अर्थात् प्रेत के निमित्त जो दान पुण्यादि किया जाता है, प्रेत को उसका फल मिलता है। मनुष्य मर कर तिर्यच, नरक अथवा देवयोनि में उत्पन्न हुआ हो तो उसके उद्देश्य से किए गए पुण्य कर्म का फल उसे नहीं मिलता, किन्तु चार प्रकार के प्रेतों में केवल परितोषजीवी प्रेतों को ही फल मिलता है। यदि जीव परितोषजीवी प्रेतत्वस्था में न हो तो पुण्यकर्म के करने वाले को ही उसका फल मिलता है, अन्य किसी को भी नहीं मिलता। पुनश्च कोई पाप कर्म करके यदि यह अभिलाषा करे कि उसका फल प्रेत को मिल जाए, तो ऐसा कभी नहीं होता। बौद्धों का सिद्धान्त है कि कुशल कर्म का ही सविभाग हो सकता है अकुशल का नहीं। राजा मिलिन्द ने आचार्य नागसेन से पूछा कि क्या कारण है कि कुशल का ही सविभाग हो सकता है, अकुशल का नहीं? आचार्य ने पहले तो यह उत्तर दिया कि आपको ऐसा भ्रम नहीं पड़ना चाहिए। फिर यह बताया कि पाप कर्म में प्रेत की अनुमति नहीं, अतः उसे उसका फल नहीं मिलता। इस उत्तर से भी राजा मन्तुष्ट न हुआ। तब नागसेन ने कहा कि अकुशल परिमित होता है अतः उसका सविभाग सम्भव नहीं किन्तु कुशल विपुल होता है अतः उसका सविभाग हो सकता है।^१ महायान बौद्ध बोधिमत्त्व का यह आदर्श मानते हैं कि वे सदा ऐसी कामना करते हैं कि उनके कुशल कर्म का फल विश्व के समस्त जीवों को प्राप्त हो। अतः महायान मत के प्रचार

^१ मिलिन्द प्रश्न ४८८: ३०—३५, पृ० २८८, कथावन्धु ७ ६ ३
पृ० ३४८ प्रेतों की कथाओं के संग्रह के लिए पेतवत्थु तथा विमल
चरण ललित Buddhist Conception of spirits दत्त ।

के बाद भारत के समस्त धर्मों में इस भावना को समर्थन प्राप्त हुआ कि कुशल कर्मों का फल समस्त जीवों को मिले ।

किंतु जैनागम में इस विचार अथवा भावना को स्थान नहीं मिला । जैन धर्म में प्रेतयोनि नहीं मानी गई है, मभय है कि कर्मफल के अमंविभाग की जैन मान्यता का यह भी एक आधार हो । जैन शास्त्रीय दृष्टि तो यही है कि जो जीव कर्म करे, उसे ही उसका फल भोगना पड़ता है ।^१ कोई दूसरा उसमें भागीदार नहीं बन सकता । किंतु लौकिक दृष्टि का अनुसरण करते हुए आचार्य हरिभद्र आदि ने यह भावना अवश्य व्यक्त की है कि भूत जो कुशल कर्म किया हो तो उसका लाभ अन्य जीवों को भी मिले और वे सुखी हो ।

^१ ममारमावन्न पग्गं अट्ठा ताहाग्गं जं च करेद्दं कम्म ।

कम्मस्स ते तम्म उ वेयान्ते ण वधवा वधवय उव्वेति ॥ उत्तरग० ४४

माया पिया गुणा भाता भज्जा पुत्ता य ओरसा ।

नाल्ल ते मम ताणाय लुप्पतस्स भक्कमुणा ॥ उत्तरग० ६ ३,

उत्तरा० १४ १२, २० २३—२७

३--परलोक विचार

परलोक का अर्थ है मृत्यु के बाद का लोक । मृत्यूपरान्त जीव की जो विविध गतियाँ होती हैं, उनमें देव, प्रेत, और नारक ये तीनों अप्रत्यक्ष हैं । अतः सामान्यतः परलोक की चर्चा में इन पर ही विशेष विचार किया जाएगा । वैदिकों, जैनों और बौद्धों की देव, प्रेत एवं नारकियों मनुष्य कल्पनाओं का यहाँ उल्लेख किया जाएगा । और तिर्यच योनिया तो मनुष्य को प्रत्यक्ष हैं, अतः इनके विषय में विशेष विचार करने की आवश्यकता नहीं रहती । भिन्न भिन्न परंपराओं में इस मनुष्य में जो वर्गीकरण किया गया है, वह भी ज्ञातव्य तो है, किन्तु यहाँ उसकी चर्चा अप्रामाणिक होने के कारण नहीं की गई ।

कर्म और परलोक-विचार ये दोनों परस्पर इस प्रकार संबद्ध हैं कि एक के अभाव में दूसरे की संभावना नहीं । जब तक कर्म का अर्थ केवल प्रत्यक्ष क्रिया ही किया जाता था, तब तक उसका फल भी प्रत्यक्ष ही समझा जाता था । किसी ने कपड़े सीने का कार्य किया और उसे उसके फलस्वरूप सिला हुआ कपड़ा मिल गया । किसी ने भोजन बनाने का काम किया और उसे रसोई तैयार मिली । इस प्रकार यह स्वाभाविक है कि प्रत्यक्ष क्रिया का फल साक्षात् और तत्काल माना जाए । किन्तु एक समय ऐसा आया कि मनुष्य ने देखा कि उसकी सभी क्रियाओं का फल साक्षात् नहीं मिलता और नहीं तत्काल प्राप्त होता है । किसान खेती करता है, परिश्रम भी करता है, किन्तु यदि ठीक समय पर

वर्षा न हो तो उसका सारा श्रम धूल में मिल जाता है। फिर यह भी देखा जाता है कि नैतिक नियमों का पालन करने पर भी ससार में व्यक्ति दुःखी रहता है और दूसरा दुराचारी होने पर भी सुखी। यदि सदाचार से सुख की प्राप्ति होती हो तो सदाचारी को सदाचार के फलस्वरूप सुख तथा दुराचारी को दुराचार का फल दुःख साक्षात् और तत्काल क्यों नहीं मिलता ? नवजात शिशु ने ऐसा क्या काम किया है कि वह जन्म लेते ही सुखी या दुःखी हो जाता है ? इत्यादि प्रश्नों पर विचार करते हुए जब मनुष्य ने कर्म के सबंध में गहन विचार किया तब इस कल्पना ने जन्म लिया कि कर्म केवल साक्षात् क्रिया नहीं अपितु अदृष्ट संस्कार रूप भी है। इसके साथ ही परलोक-चिन्ता संबद्ध हो गई। यह माना जाने लगा कि मनुष्य के सुख दुःख का आधार केवल उसकी प्रत्यक्ष क्रिया नहीं, परन्तु इसमें परलोक या पूर्वजन्म की क्रिया—जो संस्कार अथवा अदृष्टरूपेण उसकी आत्मा से बद्ध है—का भी एक महत्त्वपूर्ण भाग है। यही कारण है कि प्रत्यक्ष सदाचार के अस्तित्व में भी मनुष्य पूर्वजन्म के दुराचार का फल दुःखरूपेण भोगता है और प्रत्यक्ष दुराचारी होने पर भी पूर्वजन्म के सदाचार का फल सुखरूपेण भोगता है। बालक पूर्वजन्म के संस्कार अथवा कर्म अपने साथ लेकर आता है, अतः इस जन्म में कोई कर्म न करने पर भी वह सुख-दुःख का भागी बनता है। इस कल्पना के बल पर प्राचीन काल से लेकर आज तक के धार्मिक गिने जाने वाले पुरुषों ने अपने सदाचार में निष्ठा और दुराचार की हेयता स्वीकार की है। उन्होंने मृत्यु के साथ जीवन का अन्त नहीं माना, किन्तु, जन्म जन्मान्तर की कल्पना कर इस आशा से सदाचार में निष्ठा स्थिर रखी है कि कृत कर्म का फल कभी तो मिलेगा ही, और उन्होंने परलोक के विषय में भिन्न भिन्न कल्पनाएँ की हैं।

वेदिक परंपरा में देवलोक और देवों की कल्पना प्राचीन है। किन्तु वेदों में इस कल्पना को बहुत समय बाद स्थान मिला कि देवलोक मनुष्य की मृत्यु के बाद का परलोक है। नरक और नारकों की कल्पना तो वेद में सर्वथा अस्पष्ट है। विद्वानों ने यह बात स्वीकार की है कि वेदिकों में परलोक एवं पुनर्जन्म की जो कल्पना की है, उसका कारण वेद-वाह्य प्रभाव^१ है।

जैनों ने जिस प्रकार कर्म विद्या को एक शास्त्र का रूप दिया, उसी प्रकार इस विद्या से अविच्छिन्न रूपेण सच्च परलोक विद्या को भी शास्त्र का ही रूप प्रदान किया। यही कारण है कि जैनों की देव एवं नारक की कल्पना में व्यवस्था और एकसूत्रता है। आगम से लेकर आज तक के रचित जैन साहित्य में देवों और नारकों के वर्णन विषयक महत्त्वहीन अपवादों की उपेक्षा करने पर मालूम होगा कि उसमें लेशमात्र भी विवाद उगोचर नहीं होता। बौद्ध साहित्य के पढ़ने वाले पग पग पर यह अनुभव करते हैं कि बौद्धों में यह विद्या बाहर से आई है। बौद्धों के प्राचीन सूत्र ग्रंथों में देवों अथवा नरक की समस्या में एकरूपता नहीं है। यही नहीं देवों के अनेक प्रकार के नामों में वर्गीकरण तथा व्यवस्था का भी अभाव है। परन्तु अभिधम्म काल में बौद्धधर्म में देवों और नरकों की सुव्यवस्था हुई थी। यह बात भी स्पष्ट है कि प्रेतयोनि जैसी योनि की कल्पना बौद्ध धर्म अथवा सिद्धान्तों के अनुकूल नहीं, फिर भी लौकिक व्यवहार के कारण उसे मान्यता प्राप्त^२ हुई।

^१ Ranade & Belvelkar—Creative Period p 375

^२ Dr Law Heaven & Hell (Introduction),
Buddhist Conception of Spirits

वैदिक देव और देविया^१

वेदों में वर्णित अधिकतर देवों की कल्पना प्राकृतिक वस्तुओं के आधार पर की गई है। प्रारम्भ में अग्नि जैसे प्राकृतिक पदार्थों को ही देव माना गया था। किन्तु धीरे धीरे अग्नि आदि तत्त्व से पृथक् अग्नि आदि देवों की कल्पना की गई। कुछ गंसे भी देव हैं जिनका प्रकृतिगत किसी वस्तु से सरलतापूर्वक मंत्रांध नहीं जोड़ा जा सकता जैसे वरुण आदि। कुछ देवताओं का मन्त्र क्रिया से है—जैसे कि त्वष्टा, धाता, धिधाना आदि। देवों के विशेषण रूप में जो शब्द लिखे गए, उनके आधार पर उन नामों के स्वतंत्र देवों की भी कल्पना की गई। विश्वकर्मा इन्द्र का विशेषण था, किन्तु इस नाम का स्वतंत्र देव भी माना गया। यही वात प्रजापति के निषय में हुई। इसके अतिरिक्त मनुष्य के भावों पर देवत्व का आरोप करके भी कुछ देवों की कल्पना की गई है जैसे कि मनु, श्रद्धा आदि। इस लोक के कुछ मनुष्य, पशु और जड़ पदार्थ भी देव माने गए हैं—जैसे कि मनुष्यों में प्राचीन ऋषियों में से मनु, अथर्व, दध्यच, अत्रि, कण्व, कत्स और काव्य उपना। पशुओं में दधिका सदृश घोड़े में देवी भाव माना गया है। जड़ पदार्थों में पर्वत, नदी जैसे पदार्थों को देव कहा गया है।

देवों की पत्नियों की भी कल्पना की गई है—जैसे कि इन्द्राणी आदि। कुछ स्वतंत्र देवीया भी मानी गई हैं—जैसे कि उषा, पृथ्वी, सरस्वती, रात्री, वाक्, अत्रिति आदि।

वेदों में इस निषय में गंभीरता नहीं कि भिन्न भिन्न देव अनादि

^१ इस प्रकरण को लिखने में डा० देवमंग की पुस्तक Religion in Vedic Literature के अध्याय ९-१३ में सहायता ली गई है। मैं उनका आभार मानता हूँ।

काल से हैं या वे किसी समय उत्पन्न हुए हैं। प्राचीन कल्पना यह थी कि वे द्यु और पृथ्वी की सतान हैं। उपा को देवों की माता^१ कहा गया है, किंतु वह वाद में स्वयं द्यु की पुत्री मानी^२ गई। अदिति और दक्ष को भी देवताओं के माता पिता माना गया^३ है। अन्यत्र सोम को अग्नि, सूर्य, इन्द्र, विष्णु, द्यु और पृथ्वी का जनक कहा गया है। कई देवताओं के परस्पर पिता पुत्र के सवध का भी वर्णन है। इस प्रकार ऋग्वेद में देवताओं की उत्पत्ति के सवध में एक निश्चित मत उपलब्ध नहीं होता। सामान्यतः सभी देवों के विषय में ये उल्लेख मिलते हैं कि वे कभी उत्पन्न हुए हैं, अतः हम कह सकते हैं कि वे न तो अनादि हैं और न स्वतः सिद्ध।

ऋग्वेद में बार बार उल्लेख किया गया है कि देवता अमर हैं, परन्तु सभी देवता अमर हैं अथवा अमरता उनका स्वाभाविक धर्म है, यह बात स्वीकार नहीं की गई। वहाँ यह कथन उपलब्ध होता है कि सोमका पान कर देवता अमर बनते हैं। यह भी कहा गया है कि अग्नि और सविता देवताओं को अमरत्व अर्पित करते हैं।

एक ओर देवताओं की उत्पत्ति में पूर्वापर^४ भाव का वर्णन किया गया है और दूसरी ओर यह लिखा है कि देवों में कोई बालक अथवा कुमार नहीं, सभी समान^५ हैं। यदि शक्ति की दृष्टि से विचार किया जाए तो देवों में दृष्टिगोचर होने वाले वैषम्य

^१ ऋग्वेद १ ११३ १९

^२ ऋग्वेद १ ३० २२

^३ ऋग्वेद २ २६ ३

^४ ऋग्वेद १० १०९ ४, ७ २१ ७

^५ ऋग्वेद ८ ३० १

की कोई सीमा नहीं । किन्तु एक बात की सभी में समानता है और वह है उनकी परोपकार वृत्ति । अगर वह वृत्ति आयों के लिए ही स्वीकार की गई है, दान या दम्पुओं के विषय में नहीं । देवता ब्रज करने वाले को सभी प्रकार की भौतिक संपत्ति देने में समर्थ हैं, वे समस्त विश्व के नियामक हैं और अच्छे व बुरे कामों पर दृष्टि रखने वाले हैं । किसी भी मनुष्य में यह शक्ति नहीं कि वह देवताओं की आज्ञा का उल्लंघन कर सके । जब उनके नाम से यज्ञ किया जाता है, तब वे शुलोक में रथ पर चढ़ कर चलते हैं और ब्रज भूमि में आकर बैठते हैं । अधिशास देवों का निवास स्थान शुलोक है और वे वहां सामान्यतः मिल जुल कर रहते हैं । वे सोमरस पीते हैं और मनुष्यों जैसा आहार करते हैं । जो यज्ञ करते हैं, वे उनकी नागनुभूति प्राप्त करते हैं । जो व्यक्ति यज्ञ नहीं करते, वे उनके तिरस्कार के पात्र बनते हैं । देवता नीति संपन्न हैं, मत्स्यशील हैं, वे धोका नहीं देते । वे प्रमाणिक और चरित्रवान मनुष्यों की रक्षा करते हैं । उदार और पुण्य शील व्यक्ति और उनके कृत्यों का बदला चुकाते हैं और पापी को दंड देते हैं । देव जिस व्यक्ति के मित्र बन जाए, उसे कोई भी हानि नहीं पहुँचा सकता । देवता अपने भक्तों के शत्रुओं का नाश कर उनकी संपत्ति अपने भक्तों को सौंप देते हैं । सभी देवों में सौन्दर्य, तेज और शक्ति है । सामान्यतः देव स्वयं ही अपने अधिपति हैं अर्थात् वे अहमिन्द् हैं ।

यद्यपि ऋषियों ने देवों के वर्णन में अतिशयोक्ति से काम लेते हुए वर्णित देव को भर्वाधिपति कहा है, तथापि सामान्यतः उसका अर्थ यह नहीं कि वह देव, राजा के समान अन्य देवों का अधिपति है । ऋषियों ने जिस देव की स्तुति की है, वह उसे प्रमन्न करने के लिए है । अतः यह स्वाभाविक है कि उसके अधिक से अधिक गुणों का वर्णन किया जाए । अतः प्रत्येक देव में सर्वसामर्थ्य

स्वीकार किया गया। उसका परिणाम यह हुआ कि बाद में यह के लिए नव द्यो की महत्ता समान रूप से स्वीकार की गई और अन्त में 'एक मनुष्य विद्या ब्रह्मणः प्रप्तिः'^१ विद्वान् एक ही तत्त्व का नाना प्रकार से अध्ययन करत है—यह मान्यता स्थापित हुई। फिर भी यज्ञप्रसंग में व्यक्तिगत देवों के प्रति निष्ठा कभी भी कम नहीं हुई। भिन्न भिन्न देवों के नाम से यज्ञ होते रहे। उन लिए हमें यह बात माननी पड़ती है कि ऋग्वेद काल में किसी एक ही देव का अन्य देवों की अपेक्षा अधिक महत्त्व नहीं था। अतः ऋग्वेदकाल में एक देव के स्थान पर दूसरे देव को प्रतिष्ठित कर देने की कल्पना करना असंगत है।^२

सभी देव गुलोक नियामी नहीं हैं। वैदिकों ने लोक के जो तीन विभाग जिए हैं, उनमें उनका नियाम है। गुलोक यामी देवों में सौ, वरुण, सूर्य, मित्र, विष्णु, दध्न, अश्विन आदि का समावेश है। अन्तरिक्ष में नियाम करने वाले देव ये हैं—इन्द्र मरुत, रुद्र, पर्जन्य, आप आदि। पृथ्वी पर अग्नि, सोम, बृहस्पति आदि देवों का नियाम है।

वैदिक स्वर्ग-नरक

इस लोक में जो मनुष्य शुभ कर्म करते हैं, वे मर कर स्वर्ग में यमलोक पहुँचते हैं। यह यमलोक प्रकाश पुत्र से व्याप्त है। वहाँ उन लोगों को अन्न और सोम पर्याप्त मात्रा में मिलता है और उनकी सभी कामनाएँ पूर्ण होती हैं।^३ कुछ व्यक्ति विष्णु^४ अध्या

^१ ऋग्वेद १. १६४. ४६

^२ दशमस्कन्ध की पूर्वार्त्त पुस्तक पृ० - १७-३२२ का सार।

^३ ऋग्वेद ९. ११३. ७ से।

^४ ऋग्वेद १. १५४

वरुणलोक^१ में जाते हैं। वरुणलोक सर्वोच्च स्वर्ग है। वरुण लोक में जाने वाले मनुष्य की सभी वृद्धियाँ दूर हो जाती हैं और वह बड़ा देवों के साथ मधु, सोम अथवा घृत का पान करता है। वहाँ रहते हुए उसे अपने पुत्रादि द्वारा श्राद्धतर्पण में अर्पित पदार्थ भी मिल जाते हैं। यदि उसने म्वयः श्राद्धपूर्व (घादजी, कुआँ, तालाब आदि जलस्थान का निर्माण) किया हो, तो उसका फल भी स्वर्ग में मिल जाता है।^२

वैदिक आर्य आशावादी, उत्साही और आनन्दप्रिय लोग थे। उन्होंने जिस प्रकार के स्वर्ग की कल्पना की है, वह उनकी विचार-धारा के अनुकूल ही है। यही कारण है कि उन्होंने प्राचीन ऋग्वेद में पापी आदमियों के लिए नरक जैसे स्थान की कल्पना नहीं की। दास तथा दम्पु जैसे लोगों को आर्य लोग अपना शत्रु समझते थे, उनके लिए भी उन्होंने नरक की कल्पना नहीं की। किन्तु देवों से यह प्रार्थना की है कि वे उनका मर्यादा नाश कर दें। मृत्यु के बाद उनकी क्या दशा होती है, इस विषय में उन्होंने कुछ भी विचार नहीं किया।

जो पुण्यशाली व्यक्ति, मर कर स्वर्ग में जाते हैं, वे सदा के लिए वहीं रहते हैं। वैदिक काल में यह कल्पना नहीं की गई थी कि पुण्य का क्षय होने पर वे पुनः मर्त्यलोक में वापिस आ जाते हैं। हा, ब्राह्मण काल में इस मान्यता का अस्तित्व था^३।

^१ ऋग्वेद ७.८८.५।

^२ ऋग्वेद १०.१.८, १०.१५.७।

^३ ऋग्वेद १०.१५.१।

^४ Creative Period p 26

^५ Creative Period P 27, 76

उपनिषद्‌ों के देवलोक

बृहदारण्यक में आनन्द की तरतमना का वर्णन है। उसके आधार पर मनुष्य लोक में ऊपर के लोक के विषय में विचार किया जा सकता है। उसमें कहा गया है कि मयस्थ होना, वनवान होना, दमरों की अपेक्षा उष्ण पद प्राप्त करना, अधिक में अधिक सामागिक प्रेम होना ये सभी आनन्द हैं जो इस समार में मनुष्य के लिए महान में महान हैं। पितृलोक में जान वाले पितरों को इस समार के आनन्द की अपेक्षा मौगुना अधिक आनन्द मिलता है। गर्भलोक में उसमें भी मौगुना अधिक आनन्द है। पुण्य कर्म द्वारा दत्ता वने हुए लोगों का आनन्द गर्भलोक में मौगुना ज्यादा है। भृष्टि की आदि में जन्म लेने वाले दत्ता का आनन्द इन दत्ता की अपेक्षा मौगुना अधिक है। प्रजापति लोक में इस आनन्द में भी मौगुना और ब्रह्मलोक में उसमें भी मौगुना आनन्द होता है। ब्रह्मलोक का आनन्द सर्वाधिक है—बृहदा० ४ ३ ३३ ।

देवयान-पितृयान

ऋग्वेद^१ में इन दोनों शब्दों का प्रयोग है परन्तु इन मार्गों का वर्णन यहाँ उपलब्ध नहीं होता। उपनिषदों में दोनों मार्गों का विस्तृत विवरण है।^२ किन्तु हम उसके विस्तार में न जाकर विद्वानों द्वारा मान्य उचित वर्णन का यहाँ उल्लेख करेंगे। कौपीनकी उपनिषद् में देवयान का वर्णन इस प्रकार है—मृ-यु के बाद देवयान मार्ग में जाने वाला व्यक्ति क्रमशः अग्निलोक, वायुलोक, परुणलोक, इन्द्रलोक और प्रजापति लोक में होकर ब्रह्मलोक में

^१ ऋग्वेद १० १९ / तथा १० २ ७

^२ बृहदा० ५ १० /, आन्द्राय ८ /५ ५-६, ५ १० १-६, कौपीनकी ८ २-४

जाता है। वहा वह मनके द्वारा 'पार नामक सरोवर को पार करता है और येष्टिहा (उपासना में धिन्न जालने वाले) देवों के पास पहुचता है। वे देव उसे देखते ही भाग जाते हैं। तत्पश्चात् वह मनके द्वारा ही विरजा नदी पार करता है। यहा वह पुण्य और पाप को छोड देता है। उसके बाद वह इत्य नामक वृक्ष के निकट जाता है और वहा उसे ब्रह्मा की गंध आती है। फिर वह मालव्य नगर के पास पहुचता है। वहा उसमें ब्रह्मतेज प्रविष्ट होता। तदनन्तर वह इन्द्र और वृहस्पति नामक षोडशीदारों के पास आता है। वे भी उसे देख कर भग जाते हैं। यहा से चल कर विष्णुनामक सभा स्थान में आता है। यहा उनकी कीर्ति इतनी बढ़ जाती है जितनी कि ब्रह्मा की। फिर वह विचक्षणा नाम के धानरूप सिंहासन के समीप आता है। और अपनी बुद्धि द्वारा समस्त विश्व को देखता है। अन्त में वह अमिताया नामक ब्रह्म के पलग के निकट आता है। जब वह उस पलग पर आरुढ़ होता है, तब वहा 'प्राचीन ब्रह्मा उसमें पूछता है, "तुम कौन हो ?" वह उत्तर देता है, "जो आप हैं, वही मैं हूँ।" ब्रह्मा पुनः पूछता है, "मैं कौन हूँ ?" वह व्यक्ति उत्तर देता है, "आप सत्य स्वरूप हैं"। इस प्रकार अन्य अनेक प्रश्न पूछ कर जब ब्रह्मा की पूर्णतः तृप्ति होती है, तब वह उसे अपने समान समझता है।

इसी उपनिषद् में पितृयान के वर्णन का सार यह है—
चन्द्रलोक ही पितृलोक है। सभी मरने वाले यहा पहुचते हैं। किन्तु जिनकी इच्छा पितृलोक में निवास करने की न हो, उन्हें चन्द्र ऊपर के लोक में भेज देता है और जिनकी अभिलाषा चन्द्रलोक की हो, उन्हें चन्द्र वर्षा के रूपमें इस पृथ्वी पर जन्म

* कोपीतकी प्रथम अध्याय देखें।

लेने के लिए भेज दिया है। ऐसे जीव अपने कर्मों और ज्ञान के अनुसार कीट, पतंग, पक्षी, मिट्ट, व्याघ्र, मछली गीड़, मनुष्य अथवा अन्य किसी रूप में भिन्न भिन्न स्थानों में जन्म लेते हैं। इस प्रकार पितृयान के मार्ग में जाने वालों को पुनः इस लोको में आना पड़ता है।

सागण यह है कि ब्रह्माक्षर को प्राप्त कर लेने वाले जीव जिस मार्ग से ब्रह्मलोक में जाते हैं, उसे देवयान कहते हैं, किन्तु अपने कर्मों के अनुसार जिनकी मृत्यु पुनः होने वाली है वे चन्द्रलोक में जानकर लौट आते हैं। उनके मार्ग का नाम पितृयान है और उनकी योनी प्रेतयोनी कहलाती है।

इस उपर्युक्त वर्णन से हमें यह ज्ञान हो जाता है कि त्रिशोपाव्ययक ग्रन्थ में परलोक के मान्य-वैमर्शय के सवय में जो चर्चा है, उसके त्रिपथ में उपनिषदों का क्या मत है। यह भी पता लगता है कि उपनिषद् के अनुसार जीव क्रमानुसार विमर्श अवस्था को प्राप्त होते हैं। यही मत जैनों का भी है।

पौराणिक देवलोक

यह बात लिखी जा चुकी है कि वैदिक मान्यतानुसार तीनों लोकों में देवों का निवास है। पौराणिक काल में भी इसी मत का समर्थन किया गया। योगदर्शन के व्यासभाष्य में बताया गया है कि पाताल, जलधि—समुद्र तथा पर्वतों में असुर, गधर्व, क्लिग, क्षिपुर्ग, यक्ष, राक्षस, भूत, प्रेत, पिशाच, अप्समारक, अप्सरस्, ब्रह्मराक्षस, कुष्मांड, विनायक नाम के देवनिराय

^१ कार्पातकी / २

^२ विमृतिपाद २६

नियान करते हैं। भूलोक के समस्त द्वीपों में भी पुण्यात्मा देवों का निवास है। सुमेरु पर्वत पर देवों की उद्यान भूमिया हैं, सुधर्मा नामक देव सभा है, सुदर्शननामा नगरी है और उसमें वैजयन्त प्रासाद है। 'अन्तरिक्षलोक के देवों में मरु, नक्षत्र और तारों का समावेश है। स्वर्गलोक में महेंद्र में छे देव निकायों का निवास है—त्रिदश, अग्निष्वात्ता, याम्या, तुषित, अपरिनिर्मित-वशावर्ती, परिनिर्मितवशावर्ती। इनमें ऊपर महतिलोक अथवा प्रजापतिलोक में पांच देव निकाय हैं—रुद्र, क्रतु, प्रतर्गन, अजनाभ, प्रचिताभ। ब्रह्मा के प्रथम जनलोक में चार देवनिकाय हैं—महा-पुरोहित, ब्रह्मकायिक, ब्रह्ममहाफायिक, असुर। ब्रह्मा के द्वितीय तपोलोक में तीन देव निकाय हैं—आभाम्यर, महाभास्वर, सत्य-महाभास्वर। ब्रह्मा के तृतीय सत्यलोक में चार देवनिकाय हैं—अच्युत, शुद्धनियान, सत्याभ, संज्ञानशी।

इन सब देवलोकों में घूमने वालों की आयु दीर्घ होते हुए भी परिमित है। कर्मक्षय होने पर उन्हें नया जन्म धारण करना पड़ता है।

वैदिक असुरगण

सामान्यतः द्यौ और मनुष्यों के शत्रुओं को वेद में असुर, राक्षस, पिशाच आदि नाम से प्रतिपादित किया गया है। पणि और वृत्र इन्द्र के शत्रु थे, दाम और दस्यु आर्य प्रजा के शत्रु थे। किन्तु दस्यु शब्द का प्रयोग अन्तरीक्ष के दैत्यों अथवा असुरों के अर्थ में भी किया गया है। दस्युओं को वृत्र के नाम से भी वर्णित किया गया है। सारांश यह है कि वृत्र, पणि, असुर, दस्यु, दाम नाम की कई जातियाँ थीं। उन्हें ही कालान्तर में राक्षस, दैत्य, असुर पिशाच का रूप दिया गया। वैदिक काल के लोग उनके नाश के निमित्त देवों से प्रार्थना किया करते थे।

उपनिषदों में नरक का वर्णन

यह बात पहले कही जा चुकी है कि ऋग्वेद काल के आर्यों ने पापी पुम्पों के लिए नरक स्थल की कल्पना नहीं की थी, किन्तु उपनिषदों में यह कल्पना विद्यमान है। नरक कहा है, इस विषय में उपनिषद् मौन हैं। किन्तु उपनिषदों के अनुसार नरक लोक अधिकार से आतृत हैं, उनमें आनन्द का नाम भी नहीं है। इस ममर में अत्रिद्या के उपासक नरक को प्राप्त होते हैं। आत्मघाती पुम्पों के लिए भी यही स्थान है और अविद्वान की भी मृत्यूपरांत यही दशा है। बूढ़ी गाय का दान देने वालों की भी यही गति होती है। यही कारण है कि नचिकेता जैसे पुत्र को अपने उस पिता के भविष्य के विचार ने अत्यंत दुःखी किया जो बूढ़ी गाय का दान कर रहा था। उसने सोचा कि मेरे पिता इनके बदले मुझे ही दान में क्यों नहीं दे देते^१।

उपनिषदों में इस विषय में कोई स्पष्ट उल्लेख नहीं है कि ऐसे अधिकारमय लोक में जाने वाले जीव मदा के लिए वहीं रहते हैं अथवा वहा से उनका छुटकारा भी हो जाता है।

पौराणिक नरक

नरक के विषय में पुराण कालीन वैदिक परंपरा में कुछ विशेष विवरण मिलते हैं। बौद्ध और जैनमत के साथ उनकी तुलना करने पर ज्ञात होता है कि यह विचारणा तीनों परंपराओं में समान ही थी।

योगदर्शन व्यास भाष्य में मात नरको के ये नाम बताए गए हैं—महाकाल, अम्बरीष, रौरव, महारौरव, कालसूत्र, अन्वतामिस्र, अवीचि। इन नरकों में जीवों को अपने अपने किए हुए कर्मों के

^१ कठ १ / ३, बृहदा० ४४ / ०—११, ईश ३ ९

कटु फल मिलते हैं और वहा जीवों की 'आयु भी लम्बी' होती है । दीर्घ काल तक फल का फल भोगने के बाद ही वहा से जीव का छुटकारा होता है । ये नरक हमारी भूमि और पाताल लोक के नीचे अवस्थित हैं ।^१

भाष्य की टीका में नरकों के अतिरिक्त कुम्भीपाकादि उपनरकों की कल्पना को भी स्थान प्राप्त हुआ है । घाचम्पति ने उनकी संख्या अनेक बताई है किंतु भाष्यकारों ने इसे अनन्त कहा है ।

भागवत में नरकों की संख्या सात के स्थान पर २८ बताई है और उनमें प्रथम २४ के नाम ये हैं—तामिस्र, अथतामिस्र, रौरव, महारौरव, कुम्भीपाक, कालवृत्र, अमिषत्रयन, सूक्ष्मसुख, अथकूप, कृमिभोजन, मृदंग, तप्तसृमि, वज्रकण्टक शान्मली, चैतरणी, पृथोद, प्राणरोध, विषमन, लालाभक्ष, मारमेयादन, अवीचि तथा अयः-पान^२ । इसके अतिरिक्त कुछ लोगों के मतानुसार अन्य सात नरक भी हैं—क्षारकर्म, रक्षोगणभोजन, शूलप्रोत, ददशूक, अवदन्तिरोधन, पयोपतन, और सूचीसुख । इनमें अधिकतर नाम ऐसे हैं जिन में यह झट झट हो जाता है कि उन नरकों में जीवों को किस प्रकार के कष्ट हैं ।

बौद्धसम्मत परलोक

हम यह कह सकते हैं कि भगवान् बुद्ध ने अपने धर्म को इसी लोक में फल देने वाला माना था और उनके उपलब्ध प्राचीन

^१ योगदर्शनव्यास भाष्य, विनूनिपाद २६

^२ भाष्यवाग्विचार ने कहा है कि पाताल अवीचि नरक के नीचे है, किंतु यह भ्रम प्रतीत होता है ।

^३ श्रीमद्भागवत (छायानुवाद) पृ० १६४, पञ्चमस्कंध २६५—३६.

उपदेश में स्वर्ग, नरक अथवा प्रेतयोनि मवधी विचारों का स्थान ही नहीं है। यदि कभी कोई जिज्ञासु ब्रह्मलोक जैसे परोक्ष विषय के सवध में प्रश्न करता, भगवान् बुद्ध मामान्यत उसे सभझाते कि परोक्ष पदार्थों के विषय में चिन्ता नहीं करनी चाहिए^१। वे प्रत्यक्ष दुःख, उसके कारण और दुःख निवारक मार्ग का उपदेश करते। परन्तु जैसे जैसे उनके उपदेश एक वर्म और दर्शन के रूप में परिणत हुए, वैसे वैसे आचार्यों को स्वर्ग, नरक, प्रेत आदि समस्त परोक्ष पदार्थों का भी विचार करना पडा और उन्हें बौद्ध वर्ग में स्थान देना पडा। बौद्ध पंडितों ने कथाओं की रचना में जो कौशल दिखाया है, वह अनुपम है। उनका लक्ष्य सदाचार और नीति की शिक्षा प्रदान करना था। उन्होंने अनुभव किया कि स्वर्ग के सुखों और नरक के दुःखों के कलात्मक वर्णन के समान अन्य कोई ऐसा साधन नहीं जो सदाचार में निष्ठा उत्पन्न कर सके। अतः उन्होंने इस ध्येय को सन्मुख रखते हुए कथाओं की रचना की। उन्हें इस विषय में अत्यंत महत्त्वपूर्ण सफलता प्राप्त हुई। इस आधार पर धीरे धीरे बौद्ध दर्शन में भी स्वर्ग, नरक, प्रेत मवधी विचार व्यवस्थित होने लगे। निदान अभिधम्म काल में हीनयान संप्रदाय में उनका रूप स्थिर हो गया। किंतु महायान संप्रदाय में उनकी व्यवस्था कुछ भिन्न रूप से हुई।

बौद्ध अभिधम्म^२ में मत्त्वों का विभाजन इन तीन भूमियों में किया गया है—कामावचर, रूपावचर, अरूपावचर। उनमें नारक, तिर्यच, प्रेत, असुर ये चार कामावचर भूमिया अपाय भूमि हैं—अर्थात् उनमें दुःख की प्रधानता है। मनुष्यों तथा चालुम्महा-

^१ दीघनिकाय के तेविज्जमुत्त म ब्रह्ममालोचना विषयक भगवान् बुद्ध का कथन देख।

^२ अभिधम्मत्थ संगह परि ५

(१४६)

राजिक, तापतिस, याम, तुसित, निम्नानरति, परनिम्मितवमवति नाम के देवनिर्कायों का समावेश काम-सुगति नाम की कामावचर भूमि में है। उनमें कामभोग की प्राप्ति होती है, अतः चित्त चंचल रहता है।

रूपावचर भूमि में उत्तरोत्तर अधिक सुख वाले १६ देवनिर्कायों का समावेश है जिसका विवरण इस प्रकार है :—

प्रथम ध्यानभूमि में—१ द्रघ्यपारिसज्ज, २ ब्राह्मपुरोहित, ३ महाब्राह्म

द्वितीय ध्यानभूमि में—४ परित्ताभ, ५ अप्पसाणाभ, ६ आभस्सर

तृतीय ध्यानभूमि में—७ परित्तमुभा, ८ अप्पमाणसुभा, ९ सुभकिण्डा

चतुर्थ ध्यानभूमि में—१० वेहप्फला, ११ अप्सञ्जसत्ता, १२-१६ पांच प्रकार के सुद्धायाम

सुद्धानाम के च पांच भेद हैं—१२ अचिहा, १३ अतप्पा, १४ सुदम्मा, १५ सुदम्मी, १६ अकनिट्ठा।

अरूपावचर भूमि में उत्तरोत्तर अधिक सुखवाली चार भूमि हैं—

१—आकासानचायतन भूमि

२—विज्जानाणञ्चायतन भूमि

३—अकिञ्चिञ्चायतन भूमि

४—नेउमब्जानासञ्चायतन भूमि

‘अभिधम्मसत्थमगा’ में नरकों की संख्या नहीं बताई गई है किन्तु मज्झिमनिकाय में उन विविध कष्टों का वर्णन है जो नारकों को भोगने पड़ते हैं। (बालपटितसुत्त-१२६ देखें)

जातक (५३०) में ये आठ नरक बताए गए हैं—सजीव, कालसुत्त, मघात, जालरोख, धूस रोख, तपन, प्रतापन, अवीचि।

महावस्तु (१४) में उक्त प्रत्येक नरक के १६ उष्मद (उपनरक) स्वीकार किए गए हैं। इस तरह सब मिल कर १०८ नरक हो जाने हैं। किंतु पञ्चगतिदीपनी नामक ग्रंथ में प्रत्येक नरक के चार उष्मद बताए हैं—माल्द्वूप, कुक्कुल, अम्पित्तवन, नदी^१ (वितरणी)।

बौद्धों ने देवलोक के अनिरिक्त प्रेतयोनि भी स्वीकार की है। इन प्रेतों की रोचक कथाएँ प्रेतवत्थु नाम के ग्रंथ में दी गई हैं। सामान्यतः प्रेत ज़मीनी विशेष प्रकार के दुष्कर्मों को भोगने के लिए उस योनि में उत्पन्न होते हैं। इन दोषों में इस प्रकार के दोष भी हैं—दान देने में ढील करना, योग्यरीति से श्रद्धापूर्वक न देना। दीपनिकाय के आटानाटियसुत्त में निम्नलिखित विशेषणों द्वारा प्रेतों का वर्णन किया गया है—चुगलखोर, खूनी, लुब्ध चोर, दगाबाज आदि। अर्थात् ऐसे लोग प्रेतयोनि में जन्म ग्रहण करते हैं। पेतवत्थु ग्रंथ से भी इन बात का समर्थन होता है।

पेतवत्थु के आरम्भ में ही यह बात कही गई है कि दान करने से दाता अपने इस लोक का सुधार करने के साथ साथ प्रेतयोनि को प्राप्त अपने सवधियों के भव का भी उद्धार करता है।

प्रेत पूर्वजन्म के घर की दीवार के पीछे आकर खड़े रहते हैं, चाक में अथवा मार्ग के किनारे आकर भी खड़े हो जाते हैं। जहाँ बड़े भोज की व्यवस्था हो, वहाँ वे विशेष रूप से पहुँचते हैं। लोग उनका स्मरण कर उन्हें कुछ नहीं देते, तो वे दुःखी होते हैं। जो उन्हें याद कर उन्हें देते हैं, वे उनके आशीर्वाद प्राप्त करते हैं। प्रेत लोक में व्यापार अथवा कृषि की व्यवस्था नहीं है जिससे उन्हें भोजन मिल सके। उनके निमित्त इस लोक में

^१ ERE—Cosmogony & Cosmology—शब्द देखें।

महायानमान्य वणन अभिषर्भकोप चतुर्य त्वान में देखें।

जो कुछ दिया जाता है, उसी के आधार पर उनका जीवन निर्वाह होता है। इस प्रकार के चिक्कण पेतवत्थु^१ में उपलब्ध होते हैं।

लोकान्तरिक नरक में भी प्रेतों का नियाम है। वहां के प्रेत छे कोस ऊंचे हैं। मनुष्य लोक में निज्जामतण्ड जाति के प्रेत रहते हैं। इनके शरीर में सदा आग जलती है। वे मदा भ्रमणशील होते हैं। इनके अतिरिक्त पालि ग्रंथों में खुप्पिपास, कालकनक, उत्तुपजीवी नाम की प्रेत जानियों का भी उल्लेख^२ है।

जैन सम्मत परलोक

जैनो ने समस्त ममारी जीवों का समावेश चार गतियों में किया है, मनुष्य, नित्यंच, नारक तथा दय। मरने के बाद मनुष्य अपने कर्मानुसार इन चार गतियों में से किसी एक गति में भ्रमण करता है। जैन सम्मत दय तथा नरक लोक के विषय में ज्ञातन्य बातें ये हैं—

जैनमत में देवों के चार निकाय हैं—भवनपति, व्यन्तर, ज्योतिष्क, तथा वैमानिक। भवनपति निकाय के देवों का निवास जंबूद्वीप में स्थित मेरु पर्वत के नीचे उत्तर तथा दक्षिण दिशा में है। व्यन्तर निकाय के देव तीनों लोकों में रहते हैं। ज्योतिष्क निकाय के देव मेरु पर्वत के समतल भूमि भाग से सात सौ नव्वे योजन की ऊंचाई से शुरू होने वाले ज्योतिश्चक्र में हैं। यह ज्योतिश्चक्र वहां से लेकर एक सौ दस योजन परिमाण तक है। दस चक्र से भी ऊपर असंख्यात योजन की ऊंचाई के अथन्तर उत्तरोत्तर एक दूसरे के ऊपर अवस्थित विमानों में वैमानिक देव रहते हैं।

भवनवामी निकाय के देवों के दस भेद हैं—असुर कुमार,

^१ पेतवत्थु १५

^२ Buddhist Conception of Spirits p 42

सौमित्राङ्गुलिका, मुपगा कुमार, अग्नि कुमार, वात कुमार,
मोनित्राङ्गुलिका, उदय कुमार, दीप कुमार और दिग् कुमार ।

ज्योतिष्क दशों के दशों के आठ प्रकार हैं—किन्नर, किपुम्प,
महोर्ग, गधच, यज्ञ, राक्षस, भूत, पिशाच ।

ज्योतिष्क दशों के पाच प्रकार हैं—मृत्यु, चन्द्र, ग्रह, नक्षत्र,
प्रकीर्णनाग ।

धैमानिक दैवनिर्णय के दो भेद हैं—कृत्योपपन्न, कृत्यातीत ।
कृत्योपपन्न के १० भेद हैं—मौघमं, ण्णान, माननकुमार, माहन्त्र,
ब्रह्मलोक, लान्तक, महाशुक, महस्त्राग, आनन, प्राणत आरण
तथा अच्युत । एक मन १६ भेद^१ स्वीकार करना है ।

कृत्यातीत धैमानिकों में नव प्रवेयक और पाच अनुत्तर विमानों
का समावेश है । नव प्रवेयक के नाम ये हैं—मुदणन, मुप्रनिवद्ध,
मनोगम, मनभद्र, मुप्रिणाल, मुमनम, मोमनम, प्रियकर, आदित्य ।

पाच अनुत्तर विमानों के नाम ये हैं—पिञ्जय, वैजयन्त, जयन्त,
अपराजित, मर्वाथमिद्ध ।

इन सब दशों की स्थिति, भोग, मपत्ति आदि के मन्त्र में
प्रिम्बृत वर्णन जिज्ञामुक्तों को तत्त्वार्थमूत्र के चतुर्थ अध्याय तथा
बृहन्सप्तशती आदि ग्रंथों में दृष्ट लेना चाहिए ।

जैन मत में मात नरक माने हैं—ग्रन्थप्रभा, शक्रप्रभा, गालुका-
प्रभा, परुप्रभा, धूमप्रभा, तप्त प्रभा, महातप्तः प्रभा ।

ये मानो नरक उत्तरात्तर नीचे नीचे हैं और जित्मार में भी
अधिक हैं । उनमें दुःख ही दुःख है । नरक परम्पर तो दुःख
उत्पन्न करने ही हैं । हमके अनिरिक्त मछिष्ट अमुर भी प्रथम
तीन नरक भूमियों में दुःख दत्त हैं । नरक का प्रिणद धणुन
तत्त्वार्थमूत्र के तीसरे अध्याय में है । जिज्ञामुक्ता दृष्ट मरुते हैं ।

^१ ब्रह्मलोक, नापिष्ठ, शुक्र, धनाग—य चार नाम अधिक हैं ।

विशुद्धि मार्ग में समान^१ रूप से कृत्य की दृष्टि से चार, पाकदान की दृष्टि से चार और पाककाल की दृष्टि से चार इस प्रकार चारह प्रकार के कर्म का वर्णन है। किन्तु अभिधर्म में पाकस्थान की दृष्टि से चार भेद अधिक प्रतिपादित किए गए हैं। योगदर्शन^२ में भी इन दृष्टियों के आधार पर कर्म संबंधी सामान्य विचारणा है किंतु गणना बौद्धों से भिन्न है। इन सब बातों के होते हुए भी यह स्वीकार करना पड़ता है कि एक प्रकार से नहीं अपितु अनेक प्रकार से कर्मों के भेद का व्यवस्थित वर्गीकरण जैसा जैन ग्रन्थों में उपलब्ध होता है, वैसा अन्यत्र दुर्लभ है।

जैनशास्त्रों में कर्म की प्रकृति अथवा स्वभाव की दृष्टि से कर्म के आठ मूल भेदों का वर्णन है :—ज्ञानावरण, दर्शनावरण, वेदनीय, मोहनीय, आयु, नाम, गोत्र और अन्तराय। इन आठ मूल भेदों की अनेक उत्तर प्रकृतियों का विविध जीवों की अपेक्षा से विविध प्रकारेण निरूपण भी वहां उपलब्ध होता है। बंध, उदय, उदीरणा, सत्ता आदि की दृष्टि से किस जीव में कितने कर्म हैं, उनका वर्गीकृत व्यवस्थित प्रतिपादन भी वहां दृष्टिगोचर होता है। यहां इन सब बातों का विस्तार अनावश्यक है। जिज्ञासु उसे अन्यत्र देख सकते हैं।^३

कर्मबंध का प्रबल कारण

योग और कपाय दोनों ही कर्म बंधन के कारण गिने गए हैं किंतु इन दोनों में प्रबल कारण कपाय ही है। यह एक सर्व

^१ अभिधम्मत्थ संग्रह ५. १९, विसुद्धिमग्ग १९. १४-१६. इन भेदों की चर्चा आगे की जाएगी।

^२ योगसूत्र २. १२-१४. ।

^३ कर्मग्रंथ १-६; गोमटसार—कर्मकांड

सम्मत सिद्धान्त है। किंतु आत्मा के इन कषायों की अभिव्यक्ति मन, वचन और काय से ही होती है। इन तीनों में से किसी एक का आश्रय लिए बिना कषायों के व्यक्त होने का अन्य कोई भी मार्ग नहीं है। अतः प्रश्न होता है मन, वचन, काय इन तीनों में कौनसा अवलम्बन प्रबल है ?

‘मन एव मनुष्याणां कारणं बंधमोक्षयोः ।

बन्धाय विपर्यासक्तं सुवर्त्ये निर्विपर्ययं स्मृतम् ॥’

ब्रह्मविन्दु उपनिषद् (२) के उपर्युक्त कथन से सिद्ध होता है कि मन ही प्रबल कारण है। काय और वचन की प्रवृत्ति में मन सहायक माना गया है। यदि मन का सहयोग न हो तो वचन अथवा काय की प्रवृत्ति अव्यवस्थित होती है। अतः उपनिषद् के अनुसार मन, वचन, काय में मन की ही प्रबलता है। इसी लिए अर्जुन ने कृष्ण को कहा, ‘चञ्चलं हि मनः कृष्ण’^१। इस चंचल मन को यश में करना सरल नहीं। जब तक इस का सर्वथा क्षय न हो जाए, इसका निरोध जारी रहना चाहिए। जब आत्मा मन का पूर्ण निरोध कर लेती है, तब ही वह परमपद को प्राप्त करती है^२। जैनों के समान उपनिषदों में इस मन को दो प्रकार का माना गया है, शुद्ध और अशुद्ध। काम या संकल्प रूप मन अशुद्ध है और उससे रहित शुद्ध^३। अशुद्ध मन संसार का साधन है और शुद्ध मन मोक्ष का। जैन मान्यतानुसार जब तक कषाय का नाश नहीं हो जाता, तब तक अशुद्ध मन विद्यमान रहता है। श्रील्लोकपाय वीतराग छद्मस्थ गुणस्थानक नामक चारहवें गुणस्थानक

^१ गीता ६.३४

^२ “तावदेव निरोद्धव्यं यावद् हृदि गतं धयम् ।

एतज्ज्ञानं च मोक्षं च अतोऽन्या ग्रन्थविस्तरः ॥” ब्रह्मविन्दु ५.

^३ ब्रह्मविन्दु १.

में और बाद में शुद्ध मन होता है। केवली सर्व प्रथम इसका निरोध करता है और तत्पश्चात् वचन एवं काय का निरोध करता^१ है। इसीसे सिद्ध होता है कि जब तक मनका निरोध नहीं हो जाता तब तक वचन और काय के निरोध का प्रश्न ही उत्पन्न नहीं होता। वचन और काय का संचालक बल मन है। इस बल के समाप्त होने पर वचन और काय निर्बल होकर निरुद्ध हो जाते हैं। अतः मन, वचन, काय की प्रवृत्तियों में जैनों ने मन की प्रवृत्ति को प्रबल माना है। हिंसा-अहिंसा के विचार में भी काययोग अथवा वचनयोग के स्थान पर मानसिक अध्यवसाय राग तथा द्वेष को ही कर्म बंध का मुख्य कारण माना गया है। इस बात की चर्चा विशेषावश्यक में भी है^२, अतः यहाँ विस्तार की आवश्यकता नहीं। ऐसा होने पर भी बौद्धों ने जैनों पर आक्षेप किया है कि जैन कायकर्म अथवा कायदंड को ही महत्त्व प्रदान करते हैं^३। यह उनका भ्रम है। इस भ्रम का कारण सांप्रदायिक विद्वेष तो है ही, इसके अतिरिक्त जैनों के आचार के नियमों में ब्राह्मण-आचार पर जो अधिक जोर दिया गया है, वह भी इस भ्रांति का उत्पादक है। जैनों ने इस विषय में बौद्धों का जो खण्डन किया है, उससे भी यह प्रतीति संभव है कि जैन बौद्धों के समान मन को प्रबल कारण नहीं मानते, अन्यथा वे बौद्धों के इस मत का खंडन क्यों करें।^४

यह लिखने की आवश्यकता नहीं कि जैनों के समान बौद्ध

^१ विशेषावश्यक गा० ३०५९—३०६४.

^२ गाथा १७६२—६८

^३ मज्झिमनिकाय, उपालिसुत्त २.२.६.

^४ सुत्रकृताङ्ग १.१.२. २४—३२, २.६ २६—२७. विशेष जानकारी के लिए ज्ञानचिन्दु की प्रस्तावना देखें—पृ० ३०—३५, टिप्पण पृ० ८०—९७

भी मन को ही कर्म का प्रधान कारण मानते हैं। उपालि सुत्त में बौद्धों के इस मन्तव्य का स्पष्ट उल्लेख है। धम्मपद की निम्न लिखित प्रथम गाथा से भी इसी मत की पुष्टि होती है:—

‘मनोपुद्गंमा धम्मा मनोसेट्ठा मनोभया ।

मनसा चे पटुट्ठेन भासति वा करोति वा ।

ततो नं दुक्खमन्वेति यपं व दात्तो पदं ॥’

ऐसी वस्तुस्थिति में भी बौद्ध टीकाकारों ने हिंसा-अहिंसा की विचारणा करते हुए आगे जाकर जो विवेचन किया, उसमें मन के अतिरिक्त अन्य अनेक बातों का समावेश कर दिया, अतः इस मूल मन्तव्य के विषय में उनका अन्य दार्शनिकों के साथ जो एकमत था, वह स्थिर नहीं रह सका^१ ।

कर्मफल का क्षेत्र

कर्म के नियम की मर्यादा क्या है? अर्थात् यहाँ इस बात पर विचार करना भी आवश्यक है कि जीव और जड़ रूप दोनों प्रकार की सृष्टि में कर्म का नियम संपूर्णतः लागू होता है अथवा उसकी कोई मर्यादा है? काल, ईश्वर, स्वभाव आदि में से एक मात्र को कारण मानने वाले जिस प्रकार समस्त कार्यों में काल या ईश्वरादि को कारण मानते हैं, उसी प्रकार क्या कर्म भी सभी कार्यों की उत्पत्ति में कारणरूप है अथवा उसकी कोई सीमा है? जो वादी केवल एक चेतन तत्त्व से सृष्टि की उत्पत्ति स्वीकार करते हैं, उनके मत में कर्म, अदृष्ट अथवा माया समस्त कार्यों में साधारण

^१ विनय की अट्ठकथा में प्राणातिपात संबंधी विचार देंगे । बौद्धों का यह वाक्य भी विचारणीय है:—

“प्राणी, प्राणीजानं घातकचित्तं च तद्गता चेष्टा । प्राणंश्च विप्रयोगः पञ्चभिरापद्यते हिंसा ॥”

निमित्त कारण है। विश्व की विचित्रता का आधार भी यही है। नैयायिक वैशेषिक केवल एक तत्त्व से समस्त सृष्टि की उत्पत्ति नहीं मानते, फिर भी वे समस्त कार्यों में कर्म या अदृष्ट को साधारण कारण मानते हैं। अर्थात् जड़ एवं चेतन के समस्त कार्यों में अदृष्ट एक साधारण कारण है। चाहे सृष्टि जड़ चेतन की हो, परन्तु वे यह बात स्वीकार करते हैं कि वह चेतन के प्रयोजन की सिद्धि में सहायक है अतः इसमें चेतन का अदृष्ट निमित्त कारण है।

बौद्ध दर्शन की मान्यता है कि कर्म का नियम जड़ सृष्टि में कार्य नहीं करता। यही नहीं, उसके मतानुसार जीवों की सभी प्रकार की वेदना का भी कारण कर्म नहीं है। मिलिन्द प्रश्न में जीवों की वेदना के आठ कारण बताए गए हैं :—यात, पित्त, कफ, इन तीनों का सन्निपात, ऋतु, विषमाहार, अपक्रमिक और कर्म। जीव इन आठ कारणों में से किसी भी एक कारण के फलस्वरूप वेदना का अनुभव करता है। आचार्य नागसेन ने कहा है कि वेदना के उपर्युक्त आठ कारणों के अस्तित्व में जीवों की सम्पूर्ण वेदना का कारण कर्म को ही मानना मिथ्या है। जीवों की वेदना का अत्यन्त अल्प भाग पूर्वकृत कर्म के फल का परिणाम है, अधिकतर भाग का आधार अन्य कारण हैं। कौन सी वेदना किस कारण का परिणाम है, इस बात का अंतिम निर्णय भगवान् बुद्ध ही कर सकते^१ हैं। जैनमतानुसार भी कर्म का नियम आध्यात्मिक सृष्टि में लागू होता है। भौतिक सृष्टि में यह नियम अकिञ्चित्कर है। जड़ सृष्टि का निर्माण अपने ही नियमानुसार होता है। जीवसृष्टि में विविधता का कारण कर्म का नियम है। जीवों के मनुष्य, देव, निर्यच, नारकादि विविध रूप; शरीरों की विविधता; जीवों के सुख, दुःख, ज्ञान, अज्ञान, चरित्र, अचरित्र

आदि कर्म के नियमानुसार हैं । किंतु भूकम्प जैसे भौतिक कार्यों में कर्म के नियम का लेशमात्र भी हस्तक्षेप नहीं । जब हम जैन शास्त्रों में प्रतिपादित कर्म की मूल और उत्तर प्रकृतियों तथा उनके विपाक पर विचार करते हैं तो यह बात स्वतः प्रमाणित हो जाती है^१ ।

कर्मबंध और कर्मफल की प्रक्रिया

जैन शास्त्रों में इस बात का सुव्यवस्थित वर्णन है कि आत्मा में कर्मबंध किस प्रकार होता है और बद्ध कर्मों की फलक्रिया कैसी है । वैदिक परंपरा के ग्रंथों में उपनिषत् तक के साहित्य में इस संबंध में कोई विवरण नहीं । योगदर्शनभाष्य में विशेषरूपसे इसका वर्णन है । अन्य दार्शनिक टीका ग्रंथों में इसके संबंध में जो सामग्री उपलब्ध होती है, वह नगण्य है । अतः यहां इस प्रक्रिया का वर्णन जैन ग्रंथों के आधार पर ही किया जाएगा । तुलनायोग्य विषयों का निर्देश भी उचित स्थान पर किया जाएगा ।

लोक में कोई भी ऐसा स्थान नहीं जहां कर्मयोग्य पुद्गल परमाणुओं का अस्तित्व न हो । जब संसारी जीव अपने मन, वचन, काय से कुछ भी प्रवृत्ति करता है, तब कर्मयोग्य पुद्गल परमाणुओं के स्कंधों का ग्रहण सभी दिशाओं से होता है । किंतु इसमें क्षेत्रमर्यादा यह है कि जितने प्रदेश में आत्मा होती है, वह उतने ही प्रदेश में विद्यमान परमाणुस्कंधों का ग्रहण करती है, दूसरों का नहीं । प्रवृत्ति के तारतम्य के आधार पर परमाणुओं की संख्या में भी तारतम्य होता है । प्रवृत्ति की मात्रा अधिक

^१ छठे कर्मग्रंथ के हिन्दी अनुवाद में पं० फूलचंद जी की प्रस्तावना देखें—पृ० ४३ ।

होने पर परमाणुओं की अधिक संख्या का ग्रहण होता है और कम होने पर कम संख्या का। इसे प्रदेश बंध कहते हैं। गृहीत परमाणुओं का भिन्न भिन्न ज्ञानावरण आदि प्रकृतिरूप में परिणत होना प्रकृतिबंध कहलाता है। इस प्रकार जीव के योग के कारण परमाणुस्कंधों के परिमाण और उनकी प्रकृति का निश्चय होता है। इन्हें ही क्रमशः प्रदेश बंध और प्रकृति बंध कहते हैं। तत्त्वतः आत्मा अमूर्त है, परन्तु अनादि काल से परमाणु पुद्गल के संपर्क में रहने के कारण वह कथंचित् मूर्त है। आत्मा और कर्म के संबंध का वर्णन दूध एवं जल अथवा लोहे के गोले और अग्नि के संबंध के समान किया गया है। अर्थात् एक दूसरे के प्रदेशों में प्रवेश कर आत्मा और पुद्गल अवस्थित रहते हैं। सांख्यों ने भी यह स्वीकार किया है कि संसारावस्था में पुरुष और प्रकृति का बंध दूध और पानी के सदृश एकीभूत है। नैयायिक और वैशेषिकों ने आत्मा तथा धर्माधर्म का संबंध संयोगमात्र न मान कर समवायरूप माना है। उसका कारण भी यही है कि वे दोनों एकीभूत जैसे ही हैं। उन्हें पृथक् पृथक् कर बताया नहीं जा सकता, केवल लक्षणभेद से पृथक् समझा जा सकता है।

गृहीत परमाणुओं में कर्मविपाक के काल और सुख-दुःख विपाक की तीव्रता-मन्दता का निश्चय आत्मा की प्रवृत्ति अथवा योग व्यापार में कषाय की मात्रा के अनुसार होता है। इन्हें क्रमशः स्थिति बंध और अनुभाग बंध कहते हैं। यदि कषाय की मात्रा न हो तो कर्म परमाणु आत्मा के साथ संबद्ध नहीं रह सकते। जिस प्रकार सूखी दीवार पर धूल चिपकती नहीं, केवल उसका स्पर्श कर अलग हो जाती है; उसी प्रकार आत्मा में कषाय की स्निग्धता के अभाव में कर्मपरमाणु उससे संबद्ध नहीं हो सकते। संबद्ध न होने के कारण उनका अनुभाग अथवा विपाक भी नहीं हो सकता। योग दर्शन में भी क्लेशरहित योगी के कर्म को अशुद्ध-

कृष्ण माना गया है। उसका तात्पर्य भी यही है। बौद्धों ने किया चेतना के सद्भाव में अर्हत् में कर्म की सत्ता अस्वीकार की है, उसका भावार्थ भी यही है कि वीतराग नवीन कर्मों का बंध नहीं करता। जैन जिसे ईर्यापथ अथवा असांपरायिक क्रिया मानते हैं, उसे बौद्ध क्रियाचेतना कहते हैं।

कर्म के उक्त चार प्रकार के बंध हो जाने के पश्चात् तत्काल ही कर्मफल मिलना प्रारंभ नहीं हो जाता। बुद्ध सयय तक फल प्रदान करने की शक्ति का संपादन होता है। चूल्हे पर रखते ही कोई भी चीज पक नहीं जाती, जैसी वस्तु हो उसी के अनुसार उसके पकने में समय लगता है। इसी प्रकार विविध कर्मों का पाककाल भी एक जैसा नहीं। कर्म के इस पाक योग्यता-काल को जैन परिभाषा में 'आवाधाकाल' कहते हैं। कर्म के इस आवाधा-काल के व्यतीत होने पर ही कर्म अपना फल देना प्रारंभ करते हैं। इसे ही कर्म का उदय कहते हैं। कर्म की जितनी स्थिति का बंध हुआ हो, उतनी अवधि में कर्म क्रमशः उदय में आते हैं और फल प्रदान कर आत्मा से अलग हो जाते हैं। इसे कर्म की निर्जरा कहते हैं। जब आत्मा से सभी कर्म अलग हो जाते हैं, तब जीव मुक्त हो जाता है।

यह कर्मबंधप्रक्रिया और कर्मफलप्रक्रिया की सामान्य रूपरेखा है। यहाँ इनकी गहराई में जाने की आवश्यकता नहीं।

कर्म का कार्य अथवा फल

सामूहिक रूपसे कर्म का कार्य यह है कि जब तक कर्म बंध का अस्तित्व है, तब तक जीव मोक्ष प्राप्त नहीं कर सकता। समस्त कामों की निर्जरा होने पर ही मोक्ष होता है। कर्म की आठ मूल प्रकृतियाँ ये हैं :—ज्ञानाकरण, दर्शनावरण, मोहनीय, अन्तराय, वेदनीय, आयु, नाम, गोत्र।

इनमें से प्रथम चार घाती कहलाती हैं । इसका कारण यह है कि इनसे आत्मा के गुणों का घात होता है । अंतिम चार अघाती हैं । इनसे आत्मा के किसी गुण का घात नहीं होता, परन्तु ये आत्मा को वह स्वरूप प्रदान करते हैं जो उसका वास्तविक नहीं है । सरांश यह है कि घाती कर्म आत्मा के स्वरूप का घात करते हैं और अघाती कर्म उसे वह रूप देते हैं जो उसका निजी नहीं ।

ज्ञानावरण आत्मा के ज्ञान गुण का घात करता है और दर्शनावरण दर्शन गुणका । दर्शन मोहनीय से तत्त्वरुचि, आत्म-अनात्म विवेक अथवा सम्यक्त्व गुण का घात होता है और चरित्र मोहनीय से परम सुख अथवा सम्यक् चरित्र का । अन्तराय वीर्यादि शक्ति के प्रतिघात का कारण है । इस तरह घाती कर्म आत्मा की विविध शक्तियों का घात करते हैं ।

वेदनीय कर्म आत्मा में अनुकूल अथवा प्रतिकूल वेदना के अविर्भाव का कारण है । आयु कर्म द्वारा आत्मा नारकादि विविध भवों की प्राप्ति करता है । जीवों को विविध गति, जाति, शरीर आदि की उपलब्धि नामकर्म के कारण होती है । जीवों में उच्चत्व-नीचत्व गोत्रकर्म के कारण उत्पन्न होता है ।

उक्त आठ मूल प्रकृतियों के अवान्तर भेदों की संख्या बंध की अपेक्षा से १२० है । ज्ञानावरण के पांच, दर्शनावरण के नव, वेदनीय के दो, मोहनीय के छब्बीस, आयु के चार, नाम के सतसठ, गोत्र के दो और अन्तराय के पांच भेद हैं ।

उनका विवरण इस प्रकार है—मतिज्ञानावरण, श्रुतज्ञानावरण, अवधिज्ञानावरण, मनःपर्ययज्ञानावरण और केवलज्ञानावरण ये पांच ज्ञानावरण हैं । चक्षुर्दर्शनावरण, अचक्षुर्दर्शनावरण, अवधिदर्शनावरण, केवलदर्शनावरण, निद्रा, निद्रानिद्रा, प्रचला

प्रचलाप्रचला, स्त्यानद्धिं ये नव दर्शनावरण हैं । सात और असात दो प्रकार का वेदनीय होता है । मिथ्यात्व; अनन्तानुबन्धी क्रोध, मान, माया, लोभ; अप्रत्याख्यानावरण क्रोध, मान, माया, लोभ; प्रत्याख्यानावरण क्रोध, मान, माया, लोभ; संज्वलन क्रोध, मान, माया, लोभ—ये १६ कपाय; स्त्री, पुरुष, नपुंसक ये तीन वेद; तथा हास्य, रति, अरती, शोक, भय, जुगुप्सा ये छे हास्यादि पदक, इस प्रकार नव नोकपाय ये सब मिल कर मोहनीय के २६ भेद हैं । नरक, तिर्यच, मनुष्य और देव ये आयु के चार प्रकार हैं । नाम कर्म के ६७ भेद हैं :—नारक, तिर्यच, मनुष्य एवं देव ये चार गति; एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय, और पंचेन्द्रिय ये पांच जाति; आहारिक, वैक्रिय, आहारक, तेजस और कार्मण ये पांच शरीर; आहारिक, वैक्रिय और आहारक इन तीनों के अंगोपांग; वज्रपभनाराच संहनन, ऋपभनाराच संहनन, नाराच सं०, अर्धनाराच सं०, कीलिका सं०, सेवार्त सं० ये छे संहनन; समचतुरस्र, न्यप्रोथ, सादि, कुञ्ज वामन, हुंड ये छे संस्थान; वर्ण, रस; गंध, स्पर्श ये वर्णादि चार; नारकादि चार आनुपूर्वी; प्रशस्त एवं अप्रशस्त दो विहायोगति; परघात, उच्छ्वास आतप, उद्योत, अगुस्लघु, तीर्थ, निर्माण, उपघात ये आठ प्रत्येक प्रकृति; त्रस, वादर, पर्याप्त, प्रत्येक, स्थिर, शुभ, सुभग, सुस्वर, आदेय, यशःकीर्ति ये त्रसदशक; और इसके विपरीत स्थावर, सूक्ष्म, अपर्याप्त, साधारण, अस्थिर, अशुभ, अशुभग, दुःस्वर, अनादेय, अयशःकीर्ति ये स्थावरदशक । गोत्र के दो भेद हैं—उच्च गोत्र, नीच गोत्र । दानान्तराय, लाभान्तराय, भोगान्तराय, उपभोगान्तराय तथा वीर्यान्तराय ये पांच अन्तराय के भेद हैं ।

मिथ्यात्व मोह का ऊपर एक भेद गिना है, यदि उसके तीन भेद गिने जायें तो उदय और उदीरणा की अपेक्षा से १२२ प्रकृति होती

काल पर्यन्त कभी भी विच्छिन्न नहीं होता, वे ध्रुवोदया और जिनका उदय विच्छिन्न हो जाता है और फिर उदय में आती हैं उन्हें 'अध्रुवोदया' कहते हैं ।

सम्यक्त्व आदि गुणों की प्राप्ति होने से पूर्व उक्त प्रकृतियों में से जो प्रकृतियां समस्त संसारी जीवों में विद्यमान होती हैं, उन्हें ध्रुवसत्ताका और जो नियमतः विद्यमान नहीं होतीं, उन्हें, अध्रुवसत्ताका कहते हैं ।^१

उक्त प्रकृतियों के दो विभाग इस प्रकार भी किए जाते हैं:—
अन्य प्रकृति के बंध अथवा उदय किंवा इन दोनों को रोक कर जिस प्रकृति का बंध अथवा उदय किंवा दोनों हों, उसे परावर्तमाना और जो इससे विपरीत हो, वह अपरावर्तमाना कहलाती है ।^२

उक्त प्रकृतियों में से कुछ ऐसी हैं जिनका उदय उस समय ही होता है जब जीव नवीन शरीर को धारण करने के लिए एक स्थान से दूसरे स्थान को जा रहा हो । अर्थात् उनका उदय विप्रवृत्ति में ही होता है । ऐसी प्रकृतियों को क्षेत्रविपाकी कहते हैं । कुछ ऐसी प्रकृतियां हैं जिनका विपाक जीव में होता है, उन्हें जीवविपाकी कहते हैं । कुछ प्रकृतियों का विपाक नर-नारकादि भवसापेक्ष है, उन्हें भवविपाकी कहते हैं । कुछ का विपाक जीव-संबद्ध शरीरादि पुद्गलों में होता है, उन्हें पुद्गलविपाकी कहते हैं ।^३

जिस जन्म में कर्म का बंधन हुआ हो उसी में ही उस का भोग हो, यह कोई नियम नहीं है । किन्तु उसी जन्म में

^१ पंचम कर्मग्रंथ गाथा ६—७

^२ पंचम कर्म ग्रंथ गा० ८—९.

^३ पंचम कर्म ग्रंथ १८—१९.

^४ पंचम कर्म ग्रंथ गा० १९—२१.

न्यायवार्तिककार ने कर्म के विपाक काल को अनियत वर्णित किया है। यह कोई नियम नहीं कि कर्म का फल इसी लोक में या परलोक में अथवा जात्यन्तर में ही मिलता है। कर्म अपना फल उसी दशा में देते हैं जब सहकारी कारणों का सन्निधान हो तथा सन्निहित कारणों का भी कोई प्रतिबंधक न हो। यह निर्णय करना कठिन है कि यह शर्त कब पूरी हो। इस चर्चा के अन्तर्गत यह भी बताया गया है कि अपने ही विपक्ष्यमान कर्म के अतिशय द्वारा अन्य कर्म की फल शक्ति का प्रतिबंध संभव है। समान भोग वाले अन्य प्राणियों के विपक्ष्यमान कर्म द्वारा भी कर्म की फल शक्ति के प्रतिबंध की संभावना है। ऐसी अनेक संभावनाओं का उल्लेख करने के पश्चात् वार्तिककार ने लिखा है कि कर्म की गति दुर्विज्ञेय है, मनुष्य इस प्रक्रिया के पार का पता नहीं लगा सकता।^१

जयन्त ने न्यायमंजरी में कहा है कि विहित कर्म के फल का कालनियम निर्धारित नहीं किया जा सकता। कुछ विहित कर्म ऐसे हैं जिनका फल तत्काल मिलता है—जैसे कारीरी यज्ञ का फल वृष्टि, कुछ विहित कर्मों का फल गृहिक होते हुए भी काल-सापेक्ष है—जैसे पुत्रेष्टि का फल पुत्र। तथा ज्योतिष्टोम आदि का फल स्वर्गादि परलोक में ही मिलता है। किंतु सामान्यरूपेण यह नियम निश्चित किया जा सकता है कि निषिद्ध कर्म का फल तो परलोक में ही मिलता है।^२

योग दर्शन^३ में कर्माशय और वासना में भेद किया गया है। एक जन्म में संचित कर्म को कर्माशय कहते हैं तथा अनेक जन्मों के कर्मों के संस्कार की परंपरा को वासना कहते हैं। कर्माशय का

^१ न्यायवा० ३. २. ६६

^२ न्यायमंजरी पृ० ५०५, २७५

^३ योगभाष्य २. १३.

शीघ्र ही हो जाता है । किंतु कुशल कर्म विपुल है, अतः उसका विपाक दीर्घकाल में होता है । यद्यपि कुशल और अकुशल दोनों का फल परलोक में मिलता है, तथापि अकुशल के अधिक सावश होने के कारण उसका फल यहाँ भी मिल जाता है । पाप की अपेक्षा पुण्य विपुलतर क्यों है, इस बात का स्पष्टीकरण करते हुए कहा गया है कि पाप करने के पश्चात् मनुष्य को पश्चात्ताप होता है और वह कहता है कि अरे ! मैंने पाप किया । इससे पाप की वृद्धि नहीं होती । किंतु शुभ काम करने के बाद मनुष्य को पश्चात्ताप नहीं होता बल्कि प्रमोद—आनन्द होता है । अतः उसका पुण्य उत्तरोत्तर वृद्धि को प्राप्त करता है ।

बौद्धों के मत में कृत्य के आधार पर कर्म के जो चार भेद किए गए हैं उनमें एक जनक कर्म है और दूसरा उसका उत्थंभक है । जनक कर्म नए जन्म को उत्पन्न कर विपाक प्रदान करता है, किन्तु उत्थंभक अपना विपाक प्रदान न कर दूसरों के विपाक में अनुवृत्त—सहायक बन जाता है । तीसरा कर्म उपपीडक है जो दूसरे कर्मों के विपाक में बाधक बन जाता है । चौथा कर्म उपघातक है जो अन्य कर्मों के विपाक का घात कर अपना ही विपाक प्रगट करता है ।

पाकदान के क्रम को लक्ष्य में रख कर बौद्धों में कर्म के ये चार प्रकार माने गए हैं—गरुक, बहुल अथवा आचिण्ण, आसन्न तथा अभ्यस्त । इनमें गरुक तथा बहुल दूसरों के विपाक को रोक कर पहले अपना फल प्रदान करते हैं । आसन्न का अर्थ है मृत्यु के समय किया गया । यह भी पूर्व कर्म की अपेक्षा अपना फल

^१ मिलिन्द प्रश्न ४.८. २४-२९, पृ. २८४.

^२ मिलिन्द प्रश्न ३.३६.

^३ अग्निवर्ममत्तय संग्रह ५.१९, विमुद्धिमग्ग १९.१६

पहले दे देता है। पहले के कर्म कैसे भी हों, परन्तु मरण काल के समय के कर्म के आधार पर ही शीघ्र नया जन्म प्राप्त होता है। अभ्यस्त कर्म इन तीनों के अभाव में ही फल दे सकता है, ऐसा नियम है।^१

बौद्धों ने पाककाल की दृष्टि से कर्म के जो चार भेद किए हैं, उनकी तुलना योगदर्शन सम्मत वैसे ही कर्मों से की जा सकती है। दृष्टजन्मवेदनीय जिसका विपाक विद्यमान जन्म में मिल जाता है। उपपन्न-वेदनीय—जिसका फल नवीन जन्म में प्राप्त होता है। जिस कर्म का विपाक न हो, उसे अदोर्कर्म कहते हैं। जिसका विपाक अनेक भावों में मिले, उसे अपरापरवेदनीय कहते हैं।^२

बौद्धों ने पाकस्थान की अपेक्षा से कर्म के ये चार भेद किए हैं—अकुशल का विपाक नरक में, कामावचर कुशल कर्म का विपाक काम सुगति में, रूपावचर कुशल कर्म का विपाक रूपित्रह्य लोक में, तथा अरूपावचर कुशल कर्म का विपाक अरूपलोक में उपलब्ध होता है।^३

कर्म की विविध अवस्थाएँ

यह लिखा जा चुका है कि कर्म का आत्मा से बंध होता है। किंतु बंध होने के बाद कर्म जिस रूप में बद्ध हुआ हो, उसी रूप में फल दे, ऐसा नियम नहीं है, इस विषय में अनेक अपवाद हैं। जैन शास्त्रों में कर्म की बंध आदि दस दशाओं का इस प्रकार वर्णन किया गया है:—

१ बंध—आत्मा के साथ कर्म का संबंध होने पर उसके चार

१ अभिघम्मत्य संग्रह ५.१०; त्रिमुद्धिमग्ग १९.१५

२ त्रिमुद्धिमग्ग १९.१४; अभिघम्मत्य संग्रह ५.१९।

३ अभिघम्मत्य संग्रह ५.१९.१

प्रकार हो जाते हैं—प्रकृति बंध, प्रदेश बंध, स्थिति बंध और अनु-भाग बंध । जब तक बंध न हों, तब तक कर्म की अन्य किसी भी अवस्था का प्रश्न ही उपस्थित नहीं होता ।

२ सत्ता—बंध में आए हुए कर्म पुद्गल अपनी निर्जरा होने तक आत्मा से संबद्ध रहते हैं, इसे ही उसकी सत्ता कहते हैं । विपाक प्रदान करने के बाद कर्म की निर्जरा हो जाती है । प्रत्येक कर्म अवाधाकाल के व्यतीत हो जाने पर ही विपाक देता है । अर्थात् अमुक कर्म की सत्ता उनके अवाधाकाल तक होती है ।

३ उद्वर्तन अथवा उत्कर्षण—आत्मा से बद्ध कर्मों के स्थिति और अनुभाग बंध का निश्चय बंध के समय विद्यमान कषाय की मात्रा के अनुसार होता है । किंतु कर्म के नवीन बंध के समय उस स्थिति तथा अनुभाग को बढ़ा लेना उद्वर्तन कहलाता है ।

४ अपवर्तन अथवा अपकर्षण—कर्म के नवीन बंध के समय प्रथम बद्ध कर्म की स्थिति और उसके अनुभाग को कम कर लेना अपवर्तन कहलाता है ।

उद्वर्तन तथा अपवर्तन की मान्यता से सिद्ध होता कि कर्म की स्थिति और उसका भोग नियत नहीं हैं । उसमें परिवर्तन हो सकता है । किसी समय हमने बुरा काम किया, किंतु बाद में यदि अच्छा काम करें तो उस समय पूर्वबद्ध कर्म की स्थिति और उसके रस में कमी हो सकती है । इसी प्रकार सत् कार्य करके बांधे गए सत् कर्म की स्थिति को भी असत् कार्य द्वारा कम किया जा सकता है । अर्थात् संसार की वृद्धि हानि का आधार पूर्वकृत कर्म की अपेक्षा विद्यमान अध्यवसाय पर विशेषतः निर्भर है ।

५. संक्रमण—इस विषय में विशेषावश्यक में विस्तार पूर्वक^१

वर्णन है। कर्म प्रकृति के पुद्गलों का परिणामन अन्य सजातीय प्रकृति में हो जाना संक्रमण कहलाता है। सामान्यतः उत्तर प्रकृतियों में परस्पर संक्रमण होता है, मूल प्रकृतियों में नहीं। इस नियम के अपवादों का उल्लेख प्रस्तुत ग्रंथ में है।

६. उदय—कर्म का अपना फल प्रदान करना उदय कहलाता है। कुछ कर्म केवल प्रदेशोदययुक्त होते हैं। उदय में आने पर उनके पुद्गलों की निर्जरा हो जाती है। उनका कुछ भी फल नहीं होता। कुछ कर्मों का प्रदेशोदय के साथ २ विपाकोदय भी होता है। वे अपनी प्रकृति के अनुसार फल देकर नष्ट हो जाते हैं।

७. उदीरणा—नियत काल से पहले कर्म का उदय में आना उदीरणा कहलाता है। जिस प्रकार प्रयत्नपूर्वक नियत काल से पहले ही फलों को पकाया जा सकता है, उसी प्रकार नियत काल से पूर्व ही वद्ध कर्मों का भोग किया जा सकता है। सामान्यतः जिस कर्म का उदय जारी हो, उसके सजातीय कर्म की ही उदीरणा संभव है।

८. उपशमन—कर्म की जिस अवस्था में उदय अथवा उदीरणा संभव नहीं परन्तु उद्घाटन, अपवर्तन और संक्रमण की संभावना हो, उसे उपशमन कहते हैं। तात्पर्य यह है कि कर्म ढकी हुई अग्नि के समान बना दिया जाए जिससे वह उस अग्नि की तरह फल न दे सके। किन्तु जिस प्रकार अग्नि से आवरण के दूर हो जाने पर वह पुनः प्रज्वलित होने में समर्थ है, उसी प्रकार कर्म की इस अवस्था के समाप्त होने पर वह पुनः उदय में आकर फल देता है।

९ निधत्ति—कर्म की उस अवस्था को निधत्ति कहते हैं जिसमें

वह उदीरणा और संक्रमण में असमर्थ होता है। किंतु इस अवस्था में उद्वर्तन और अपवर्तन संभव हैं।

१० निकाचना—कर्म की वह अवस्था निकाचना कहलाती है जिसमें उद्वर्तन, अपवर्तन, संक्रमण और उदीरणा संभव ही न हों। जिस रूप में इस कर्म का बंधन हुआ हो, उसी रूप में उसे अनिवार्य रूपेण भोगना ही पड़ता है।

अन्य ग्रंथों में कर्म की इन अवस्थाओं का वर्णन शब्दशः दृष्टि-गोचर नहीं होता, किंतु इनमें से कुछ अवस्थाओं से मिलते जुलते विवरण अवश्य मिलते हैं।

^१योगदर्शन सम्मत नियतविपाकी कर्म जैन सम्मत निकाचित कर्म के सदृश समझना चाहिए। उसकी आवापगमन प्रक्रिया जैन सम्मत संक्रमण है। योगदर्शन में अनियतविपाकी कुछ ऐसे भी कर्म हैं जो बिना फल दिए ही नष्ट हो जाते हैं। इनकी तुलना जैनों के प्रदेशोदय से हो सकती है। योगदर्शन में छेश की चार अवस्थाएँ मान्य हैं—प्रभुम, तनु, विच्छिन्न, उदारा^२। उपाध्याय यशोविजय जी ने उनकी तुलना जैन सम्मत मोहनीय कर्म की सत्ता, उपशम-क्षयोपशम, विरोधी प्रकृति के उदय से व्यवधान और उदय से क्रमशः^३ की है।

कर्मफल का संधिभाग

अब इस विषय पर विचार करने का अवसर है कि एक व्यक्ति अपने किए हुए कर्म का फल दूसरे व्यक्ति को दे सकता है अथवा नहीं। वैदिकों में श्राद्धादि क्रिया का जो प्रचार है, उसे देखते

^१ योगदर्शन भाष्य २. १३।

^२ योगदर्शन २. ४।

^३ योगदर्शन (पं० मुखलाय जी) प्रस्तावना पृ० ५४.

हुए यह निष्कर्ष निकलता है कि स्मार्त धर्मानुसार एक के कर्म का फल दूसरे को मिल सकता है। बौद्ध भी इस मान्यता से सहमत हैं। हिन्दुओं के समान बौद्ध भी प्रेतयोनि को मानते हैं। अर्थात् प्रेत के निमित्त जो दान पुण्यादि किया जाता है, प्रेत को उसका फल मिलता है। मनुष्य मर कर तिर्यच, नरक अथवा देवयोनि में उत्पन्न हुआ हो तो उसके उद्देश्य से किए गए पुण्य कर्म का फल उसे नहीं मिलता, किन्तु चार प्रकार के प्रेतों में केवल परदत्तोपजीवी प्रेतों को ही फल मिलता है। यदि जीव परदत्तोपजीवी प्रेतावस्था में न हो तो पुण्यकर्म के करने वाले को ही उसका फल मिलता है, अन्य किसी को भी नहीं मिलता। पुनश्च कोई पाप कर्म करके यदि यह अभिलाषा करे कि उसका फल प्रेत को मिल जाए, तो ऐसा कभी नहीं होता। बौद्धों का सिद्धान्त है कि कुशल कर्म का ही संविभाग हो सकता है, अकुशल का नहीं। राजा मिलिन्द ने आचार्य नागसेन से पूछा कि क्या कारण है कि कुशल का ही संविभाग हो सकता है, अकुशल का नहीं? आचार्य ने पहले तो यह उत्तर दिया कि आपको ऐसा भ्रम नहीं पूछना चाहिए। फिर यह बताया कि पाप कर्म में प्रेत की अनुमति नहीं, अतः उसे उसका फल नहीं मिलता। इस उत्तर से भी राजा सन्तुष्ट न हुआ। तब नागसेन ने कहा कि अकुशल परिमित होता है अतः उसका संविभाग संभव नहीं किन्तु कुशल विपुल होता है अतः उसका संविभाग हो सकता है।^१ महायान बौद्ध बोधिसत्त्व का यह आदर्श मानते हैं कि वे सदा ऐसी कामना करते हैं कि उनके कुशल कर्म का फल विश्व के समस्त जीवों को प्राप्त हो। अतः महायान मत के प्रचार

^१ मिलिन्द प्रश्न ४. ८. ३०—३५, पृ० २८८; कयावत्यु ७. ६. ३. पृ० ३४८ प्रेतों की कयाओ के संग्रह के लिए पेतवत्यु तथा विमला चरण लाकृत Buddhist Conception of spirits देखें।

के बाद भारत के समस्त धर्मों में इस भावना को समर्थन प्राप्त हुआ कि कुशल कर्मों का फल समस्त जीवों को मिले ।

किंतु जैनागम में इस विचार अथवा भावना को स्थान नहीं मिला । जैन धर्म में प्रेतयोनि नहीं मानी गई है, संभव है कि कर्मफल के असंविभाग की जैन मान्यता का यह भी एक आधार हो । जैन शास्त्रीय दृष्टि तो यही है कि जो जीव कर्म करे, उसे ही उसका फल भोगना पड़ता है ।^१ कोई दूसरा उसमें भागीदार नहीं बन सकता । किंतु लौकिक दृष्टि का अनुसरण करते हुए आचार्य हरिभद्र आदि ने यह भावना अवश्य व्यक्त की है कि भूत जो कुशल कर्म किया हो तो उसका लाभ अन्य जीवों को भी मिले और वे सुखी हो ।

^१ संसारमावन्न परस्स अट्ठा साहारणं जं च करेद्द कम्मं ।

कम्मस्स ते तस्स उ वेयकाले ण बंधवा बंधवयं उवेत्ति ॥ उत्तरा० ४. ४

माया पिया पुमा भाता भज्जा पुत्ता य ओरसा ।

नालं ते मम ताणाय लुप्पंतस्स मकम्मणा ॥ उत्तरा० ६. ३.,

उत्तरा० १४. १२; २०. २३—३७.

३--परलोक विचार

परलोक का अर्थ है मृत्यु के बाद का लोक । मृत्यूपरान्त जीव की जो विविध गतियाँ होती हैं, उनमें देव, प्रेत, और नारक ये तीनों अप्रत्यक्ष हैं । अतः सामान्यतः परलोक की चर्चा में इन पर ही विशेष विचार किया जाएगा । वैदिकों, जैनों और बौद्धों की देव, प्रेत एवं नारकियों संबंधी कल्पनाओं का यहाँ उल्लेख किया जाएगा । और तिर्यंच योनियां तो सब को प्रत्यक्ष हैं, अतः इनके विषय में विशेष विचार करने की आवश्यकता नहीं रहती । भिन्न भिन्न परंपराओं में इस संबंध में जो वर्गीकरण किया गया है, वह भी ज्ञातव्य तो हैं, किन्तु यहाँ उसकी चर्चा अप्रासंगिक होने के कारण नहीं की गई ।

कर्म और परलोक-विचार ये दोनों परस्पर इस प्रकार संबद्ध हैं कि एक के अभाव में दूसरे की संभावना नहीं । जब तक कर्म का अर्थ केवल प्रत्यक्ष क्रिया ही किया जाता था, तब तक उसका फल भी प्रत्यक्ष ही समझा जाता था । किसी ने कपड़े सीने का कार्य किया और उसे उसके फलस्वरूप सिला हुआ कपड़ा मिला गया । किसी ने भोजन बनाने का काम किया और उसे रसोई तय्यार मिली । इस प्रकार यह स्वाभाविक है कि प्रत्यक्ष क्रिया का फल साक्षात् और तत्काल माना जाए । किन्तु एक समय ऐसा आया कि मनुष्य ने देखा कि उसकी सभी क्रियाओं का फल साक्षात् नहीं मिलता और नहीं तत्काल प्राप्त होता है । किसान खेती करता है, परिश्रम भी करता है, किन्तु यदि ठीक समय पर

वर्षा न हो तो उसका सारा श्रम धूल में मिल जाता है। फिर यह भी देखा जाता है कि नैतिक नियमों का पालन करने पर भी संसार में व्यक्ति दुःखी रहता है और दूसरा दुराचारी होने पर भी सुखी। यदि सदाचार से सुख की प्राप्ति होती हो तो सदाचारी को सदाचार के फलस्वरूप सुख तथा दुराचारी को दुराचार का फल दुःख साक्षात् और तत्काल क्यों नहीं मिलता ? नवजात शिशु ने ऐसा क्या काम किया है कि वह जन्म लेते ही सुखी या दुःखी हो जाता है ? इत्यादि प्रश्नों पर विचार करते हुए जब मनुष्य ने कर्म के संबंध में गहन विचार किया तब इस कल्पना ने जन्म लिया कि कर्म केवल साक्षात् क्रिया नहीं अपितु अदृष्ट संस्कार रूप भी है। इसके साथ ही परलोक-चिन्ता संबद्ध हो गई। यह माना जाने लगा कि मनुष्य के सुख दुःख का आधार केवल उसकी प्रत्यक्ष क्रिया नहीं, परन्तु इसमें परलोक या पूर्वजन्म की क्रिया—जो संस्कार अथवा अदृष्टरूपेण उसकी आत्मा से बद्ध है—का भी एक महत्त्वपूर्ण भाग है। यही कारण है कि प्रत्यक्ष सदाचार के अस्तित्व में भी मनुष्य पूर्वजन्म के दुराचार का फल दुःखरूपेण भोगता है और प्रत्यक्ष दुराचारी होने पर भी पूर्वजन्म के सदाचार का फल सुखरूपेण भोगता है। बालक पूर्वजन्म के संस्कार अथवा कर्म अपने साथ लेकर आता है, अतः इस जन्म में कोई कर्म न करने पर भी वह सुख-दुःख का भागी बनता है। इस कल्पना के बल पर प्राचीन काल से लेकर आज तक के धार्मिक गिने जाने वाले पुरुषों ने अपने सदाचार में निष्ठा और दुराचार की हेयता स्वीकार की है। उन्होंने मृत्यु के साथ जीवन का अन्त नहीं माना, किन्तु, जन्म जन्मान्तर की कल्पना कर इस आशा से सदाचार में निष्ठा स्थिर रखी है कि कृत कर्म का फल कभी तो मिलेगा ही, और उन्होंने परलोक के विषय में भिन्न भिन्न कल्पनाएँ की हैं।

वैदिक परंपरा में देवलोक और देवों की कल्पना प्राचीन है। किन्तु वेदों में इस कल्पना को बहुत समय बाद स्थान मिला कि देवलोक मनुष्य की मृत्यु के बाद का परलोक है। नरक और नारकों संबंधी कल्पना तो वेद में सर्वथा अस्पष्ट है। विद्वानों ने यह बात स्वीकार की है कि वैदिकों ने परलोक एवं पुनर्जन्म की जो कल्पना की है, उसका कारण वेद-बाह्य प्रभाव^१ है।

जैनों ने जिस प्रकार कर्म विद्या को एक शास्त्र का रूप दिया, उसी प्रकार इस विद्या से अविच्छिन्न रूपेण संबद्ध परलोक विद्या को भी शास्त्र का ही रूप प्रदान किया। यही कारण है कि जैनों की देव एवं नारक संबंधी कल्पना में व्यवस्था और एकसूत्रता है। आगम से लेकर आज तक के रचित जैन साहित्य में देवों और नारकों के वर्णन विषयक महत्त्वहीन अपवादों की उपेक्षा करने पर मालूम होगा कि उसमें लेशमात्र भी विवाद दृग्गोचर नहीं होता। बौद्ध साहित्य के पढ़ने वाले पग पग पर यह अनुभव करते हैं कि बौद्धों में यह विद्या बाहर से आई है। बौद्धों के प्राचीन सूत्र ग्रंथों में देवों अथवा नरकों की संख्या में एकरूपता नहीं है। यही नहीं देवों के अनेक प्रकार के नामों में वर्गीकरण तथा व्यवस्था का भी अभाव है। परन्तु अभिधम्म काल में बौद्धधर्म में देवों और नरकों की सुव्यवस्था हुई थी। यह बात भी स्पष्ट है कि प्रेतयोनि जैसी योनि की कल्पना बौद्ध धर्म अथवा सिद्धान्तों के अनुकूल नहीं, फिर भी लौकिक व्यवहार के कारण उसे मान्यता प्राप्त^२ हुई।

^१ Ranade & Belvelkar—Creative Period p. 375.

^२ Dr. Law: Heaven & Hell (Introduction);
Buddhist Conception of Spirits.

वैदिक देव और देवियाँ

वेदों में वर्णित अधिकतर देवों की कल्पना प्राकृतिक वस्तुओं के आधार पर की गई है। प्रारंभ में अग्नि जैसे प्राकृतिक पदार्थों को ही देव माना गया था। किन्तु धीरे धीरे अग्नि आदि तत्त्व से पृथक् अग्नि आदि देवों की कल्पना की गई। कुछ ऐसे भी देव हैं जिनका प्रकृतिगत किसी वस्तु से सरलतापूर्वक संबंध नहीं जोड़ा जा सकता जैसे वरुण आदि। कुछ देवताओं का संबंध क्रिया से है—जैसे कि त्वष्टा, धाता, विधाना आदि। देवों के विशेषण रूप में जो शब्द लिखे गए, उनके आधार पर उन नामों के स्वतंत्र देवों की भी कल्पना की गई। विश्वकर्मा इन्द्र का विशेषण था, किन्तु इस नाम का स्वतंत्र देव भी माना गया। यही बात प्रजापति के विषय में हुई। इसके अतिरिक्त मनुष्य के भावों पर देवत्व का आरोप करके भी कुछ देवों की कल्पना की गई है जैसे कि मन्यु, श्रद्धा आदि। इस लोक के कुछ मनुष्य, पशु और जड़ पदार्थ भी देव माने गए हैं—जैसे कि मनुष्यों में प्राचीन ऋषियों में से मनु, अथर्वा, दध्यंच, अत्रि, कण्व, कत्स और काव्य उपना। पशुओं में अधिकतर सट्श घोड़े में देवी भाव माना गया है। जड़ पदार्थों में पर्वत, नदी जैसे पदार्थों को देव कहा गया है।

देवों की पत्नियों की भी कल्पना की गई है—जैसे कि इन्द्राणी आदि। कुछ स्वतंत्र देवीयाँ भी मानी गई हैं—जैसे कि उषा, पृथ्वी, सरस्वती, रात्री, वाक्, अदिति आदि।

वेदों में इस विषय में एकमत्य नहीं कि भिन्न भिन्न देव अनादि

^१ इस प्रकरण को लिखने में डा० देशमुख की पुस्तक Religion in Vedic Literature के अध्याय ९-१३ से सहायता ली गई है। मैं उनका आभार मानता हूँ।

काल से हैं या वे किसी समय उत्पन्न हुए हैं। प्राचीन कल्पना यह थी कि वे द्यु और पृथ्वी की संतान हैं। उषा को देवों की माता^१ कहा गया है, किंतु वह वाद में स्वयं द्यु की पुत्री मानी^२ गई। अदिति और दक्ष को भी देवताओं के माता पिता माना गया^३ है। अन्यत्र सोम को अग्नि, सूर्य, इन्द्र, विष्णु, द्यु और पृथ्वी का जनक कहा गया है। कई देवताओं के परस्पर पिता पुत्र के संबंध का भी वर्णन है। इस प्रकार ऋग्वेद में देवताओं की उत्पत्ति के संबंध में एक निश्चित मत उपलब्ध नहीं होता। सामान्यतः सभी देवों के विषय में ये उल्लेख मिलते हैं कि वे कभी उत्पन्न हुए हैं, अतः हम कह सकते हैं कि वे न तो अनादि हैं और न स्वतः सिद्ध।

ऋग्वेद में बार बार उल्लेख किया गया है कि देवता अमर हैं, परन्तु सभी देवता अमर हैं अथवा अमरता उनका स्वाभाविक धर्म है, यह बात स्वीकार नहीं की गई। वहां यह कथन उपलब्ध होता है कि सोमका पान कर देवता अमर बनते हैं। यह भी कहा गया है कि अग्नि और सविता देवताओं को अमरत्व अर्पित करते हैं।

एक ओर देवताओं की उत्पत्ति में पूर्वापर^४भाव का वर्णन किया गया है और दूसरी ओर यह लिखा है कि देवों में कोई बालक अथवा कुमार नहीं, सभी समान^५ हैं। यदि शक्ति की दृष्टि से विचार किया जाए तो देवों में दृष्टिगोचर होने वाले वैषम्य

^१ ऋग्वेद १. ११३. १९.

^२ ऋग्वेद १. ३०. २२.

^३ ऋग्वेद २. २६. ३.

^४ ऋग्वेद १०. १०९. ४; ७. २१. ७.

^५ ऋग्वेद ८. ३०. १.

की कोई सीमा नहीं। किन्तु एक बात की सभी में समानता है और वह है उनकी परोपकार वृत्ति। मगर यह वृत्ति आर्यों के लिए ही स्वीकार की गई है, दास या दम्न्युओं के विषय में नहीं। देवता यज्ञ करने वाले को सभी प्रकार की भौतिक संपत्ति देने में समर्थ हैं, वे समस्त विश्व के नियामक हैं और अच्छे व बुरे कामों पर दृष्टि रखने वाले हैं। किसी भी मनुष्य में यह शक्ति नहीं कि यह देवताओं की आज्ञा का उल्लंघन कर सके। जब उनके नाम से यज्ञ किया जाता है, तब वे सुलोक से रथ पर चढ़ कर चलते हैं और यज्ञ भूमि में आकर बैठते हैं। अधिकांश देवों का निवास स्थान सुलोक है और वे वहां सामान्यतः मिल जुल कर रहते हैं। वे सोमरस पीते हैं और मनुष्यों जैसा आहार करते हैं। जो यज्ञ करते हैं, वे उनकी आज्ञानुभूति प्राप्त करते हैं। जो व्यक्ति यज्ञ नहीं करते, वे उनके तिरस्कार के पात्र बनते हैं। देवता नीति संपन्न हैं, सत्यशील हैं, वे धोका नहीं देते। वे प्रमाणिक और परित्रवान् मनुष्यों की रक्षा करते हैं। उदार और पुण्य शील व्यक्ति और उनके कृत्यों का बदला चुकाते हैं और पापी को दंड देते हैं। देव जिस व्यक्ति के मित्र बन जाएं, उसे कोई भी हानि नहीं पहुँचा सकता। देवता अपने भक्तों के शत्रुओं का नाश कर उनकी संपत्ति अपने भक्तों को सौंप देते हैं। सभी देवों में सौन्दर्य, तेज और शक्ति है। सामान्यतः देव स्वयं ही अपने अधिपति हैं अर्थात् वे अहमिन्द्र हैं।

यद्यपि ऋषियों ने देवों के वर्णन में अतिशयोक्ति से काम लेते हुए वर्णित देव को सर्वोधिपति कहा है, तथापि सामान्यतः उसका अर्थ यह नहीं कि वह देव, राजा के समान अन्य देवों का अधिपति है। ऋषियों ने जिस देव की स्तुति की है, वह उसे प्रसन्न करने के लिए है। अतः यह स्वाभाविक है कि उसके अधिक से अधिक गुणों का वर्णन किया जाए। अतः प्रत्येक देव में सर्वसामर्थ्य

स्वीकार किया गया । उनका परिणाम यह हुआ कि बाद में यज्ञ के लिए सब देवों की महत्ता समान रूप से स्वीकार की गई और अन्त में 'एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ति'^१ विद्वान् एक ही नस्त्व का नाना प्रकार से कथन करते हैं—यह मान्यता रुढ़ हो गई । फिर भी यज्ञप्रसंग में व्यक्तिगत देवों के प्रति निष्ठा कभी भी कम नहीं हुई । भिन्न भिन्न देवों के नाम से यज्ञ होते रहे । इस लिए हमें यह बात माननी पड़ती है कि ऋग्वेद काल में किसी एक ही देव का अन्य देवों की अपेक्षा अधिक महत्त्व नहीं था । अतः ऋग्वेदकाल में एक देव के स्थान पर दूसरे देव को प्रतिष्ठित कर देने की कल्पना करना असंगत है ।^२

सभी देव दुलोक निवासी नहीं हैं । वैदिकों ने लोक के जो तीन विभाग किए हैं, उनमें उनका निवास है । दुलोक वासी देवों में यौ, वरुण, सूर्य, मित्र, विष्णु, दक्ष, अश्विन आदि का समावेश है । अन्तरिक्ष में निवास करने वाले देव ये हैं—इन्द्र, मरुत्, रुद्र, पर्जन्य, आपः आदि । पृथ्वी पर अग्नि, सोम, बृहस्पति आदि देवों का निवास है ।

वैदिक स्वर्ग-नरक

इस लोक में जो मनुष्य शुभ कर्म करते हैं, वे मर कर स्वर्ग में यमलोक पहुँचते हैं । यह यमलोक प्रकाश पुंज से व्याप्त है । वहाँ उन लोगों को अन्न और सोम पर्याप्त मात्रा में मिलता है और उनकी सभी कामनाएँ पूर्ण होती हैं ।^३ कुछ व्यक्ति विष्णु^४ अथवा

^१ ऋग्वेद १. १६४. ४६.

^२ देगमुस की पूर्वोक्त पुस्तक पृ० ३१७-३२२ का सार ।

^३ ऋग्वेद ९. ११३. ७ से ।

^४ ऋग्वेद १. १५४.

वरुणलोक^१ में जाते हैं। वरुणलोक सर्वोच्च स्वर्ग^२ है। वरुण लोक में जाने वाले मनुष्य की सभी वृत्तियाँ दूर हो जाती हैं और वह वहाँ देवों के साथ मधु, सोम अथवा घृत का पान करता^३ है। वहाँ रहते हुए उसे अपने पुत्रादि द्वारा श्राद्धतर्पण में अर्पित पदार्थ भी मिल जाते हैं। यदि उसने स्वयं इष्टापूर्त (चादड़ी, कुआँ, तालाब आदि जलस्थान का निर्माण) किया हो, तो उसका फल भी स्वर्ग में मिल जाता है।^४

वैदिक आर्य आशावादी, उत्साही और आनन्दप्रिय लोग थे। उन्होंने जिस प्रकार के स्वर्ग की कल्पना की है, वह उनकी विचार-धारा के अनुकूल ही है। यही कारण है कि उन्होंने प्राचीन ऋग्वेद में पापी आदमियों के लिए नरक जैसे स्थान की कल्पना नहीं की। दास तथा दस्यु जैसे लोगों को आर्य लोग अपना शत्रु समझते थे, उनके लिए भी उन्होंने नरक की कल्पना नहीं की। किंतु देवों से यह प्रार्थना की है कि वे उनका सर्वथा नाश कर दें। मृत्यु के बाद उनकी क्या दशा होती है, इस विषय में उन्होंने कुछ भी विचार नहीं किया।

जो पुण्यशाली व्यक्ति, मर कर स्वर्ग में जाते हैं, वे सदा के लिए वहीं रहते हैं। वैदिक काल में यह कल्पना नहीं की गई थी कि पुण्य का क्षय होने पर वे पुनः मर्त्यलोक में वापिस आ जाते हैं। हाँ, ब्राह्मण काल में इस मान्यता का अस्तित्व था^५।

^१ ऋग्वेद ७. ८८. ५।

^२ ऋग्वेद १०. १. ४८; १०. १५. ७।

^३ ऋग्वेद १०. १५४. १।

^४ Creative Period p. 26.

^५ Creative Period P. 27, 76.

उपनिषदों के देवलोक

बृहदारण्यक में आनन्द की तरनमता का वर्णन है। उसके आधार पर मनुष्य लोक से ऊपर के लोक के विषय में विचार किया जा सकता है। उसमें कहा गया है कि स्वस्थ होना, धनवान् होना, दूसरों की अपेक्षा उष्णपद् प्राप्त करना, अधिक से अधिक सांसारिक वैभव होना ये गंभीरे आनन्द हैं जो इस संसार में मनुष्य के लिए महान् से महान् हैं। पितृलोक में जाने वाले पितरों को इस संसार के आनन्द की अपेक्षा सौगुना अधिक आनन्द मिलता है। गन्धर्व लोक में उससे भी सौगुना अधिक आनन्द है। पुण्य कर्म द्वारा देवता बने हुए लोगों का आनन्द गन्धर्वलोक से सौगुना ज्यादा है। सृष्टि की आदि में जन्म लेने वाले देवों का आनन्द इन देवों की अपेक्षा सौगुना अधिक है। प्रजापति लोक में इस आनन्द से भी सौगुना और ब्रह्मलोक में उससे भी सौगुना आनन्द होता है। ब्रह्मलोक का आनन्द सर्वाधिक है—बृहदा० ४. ३. ३३।

देवयान-पितृयान

ऋग्वेद^१ में इन दोनों शब्दों का प्रयोग है परन्तु इन मार्गों का वर्णन यहाँ उपलब्ध नहीं होता। उपनिषदों में दोनों मार्गों का विशद विवरण है।^२ किंतु हम उसके विस्तार में न जाकर विद्वानों द्वारा मान्य उचित वर्णन का यहाँ उद्धरण करेंगे। कौपीतकी उपनिषद् में देवयान का वर्णन इस प्रकार है—मृत्यु के बाद देवयान मार्ग से जाने वाला व्यक्ति क्रमशः अग्निलोक, वायुलोक, वरुणलोक, इन्द्रलोक और प्रजापति लोक से होकर ब्रह्मलोक में

^१ ऋग्वेद १०. १९. १ तथा १०. २. ७

^२ बृहदा० ५. १०. १; छान्दोग्य ४. १५. ५-६; ५. १०. १-६; कौपीतकी १. २-४.

जाता है। वहां वह मनके द्वारा आर नामक सरोवर को पार करता है और चेष्टिहा (उपासना में विघ्न डालने वाले) देवों के पास पहुंचता है। वे देव उसे देखते ही भाग जाते हैं। तत्पश्चात् वह मनके द्वारा ही विरजा नदी पार करता है। यहां वह पुण्य और पाप को छोड़ देता है। उसके बाद वह इल्य नामक वृक्ष के निकट जाता है और वहां उसे ब्रह्मा की गंध आती है। फिर वह सालज्य नगर के पास पहुंचता है। वहां उसमें ब्रह्मतेज प्रविष्ट होता। तदनन्तर वह इन्द्र और वृहस्पति नामक षोडशीदारों के पास आता है। वे भी उसे देख कर भग जाते हैं। यहां से चल कर विभुनामक सभा स्थान में आता है। वहां उसकी कीर्ति इतनी बढ़ जाती है जितनी कि ब्रह्मा की। फिर वह विचक्षणा नाम के ज्ञानरूप सिंहासन के समीप आता है। और अपनी बुद्धि द्वारा समस्त विश्व को देखता है। अन्त में वह अमितांजा नामक ब्रह्म के पलंग के निकट आता है। जब वह उस पलंग पर आरुढ़ होता है, तब वहां आसीन ब्रह्मा उससे पूछता है, "तुम कौन हो?" वह उत्तर देता है, "जो आप हैं, वही मैं हूँ।" ब्रह्मा पुनः पूछता है, "मैं कौन हूँ?" वह व्यक्ति उत्तर देता है, "आप सत्य स्वरूप हैं।" इस प्रकार अन्य अनेक प्रश्न पूछ कर जब ब्रह्मा की पूर्णतः तुष्टि हो जाती है, तब वह उसे अपने समान समझता है।

इसी उपनिषद् में पितृयान के वर्णन का सार यह है—
चन्द्रलोक ही पितृलोक है। सभी मरने वाले यहां पहुंचते हैं। किन्तु जिनकी इच्छा पितृलोक में निवास करने की न हो, उन्हें चन्द्र ऊपर के लोक में भेज देता है और जिनकी अभिलाषा चन्द्रलोक की हो, उन्हें चन्द्र वर्षा के रूपमें इस पृथ्वी पर जन्म

लेने के लिए भेज देता है। ऐसे जीव अपने कर्मों और ज्ञान के अनुसार कीट, पतंग, पक्षी, सिंह, व्याघ्र, मछली, रीछ, मनुष्य अथवा अन्य किसी रूप में भिन्न भिन्न स्थानों में जन्म लेते हैं। इस प्रकार पितृयान के मार्ग में जाने वालों को पुनः इस लोक में आना पड़ता है।

सारांश यह है कि ब्रह्मीभाव को प्राप्त कर लेने वाले जीव जिस मार्ग से ब्रह्मलोक में जाते हैं, उसे देवयान कहते हैं, किन्तु अपने कर्मों के अनुसार जिनकी मृत्यु पुनः होने वाली है वे चन्द्रलोक में जाकर लौट आते हैं। उनके मार्ग का नाम पितृयान है और उनकी योनी प्रेतयोनी कहलाती है।

इस उपर्युक्त वर्णन से हमें यह ज्ञात हो जाता है कि विशेषावश्यक ग्रन्थ में परलोक के सादृश्य-वैसदृश्य के संबंध में जो चर्चा है, उसके विषय में उपनिषदों का क्या मत है। यह भी पता लगता है कि उपनिषद् के अनुसार जीव कर्मानुसार विसदृश अवस्था को प्राप्त होते हैं। यही मत जैनों का भी है।

पौराणिक देवलोक

यह बात लिखी जा चुकी है कि वैदिक मान्यतानुसार तीनों लोक में देवों का निवास है। पौराणिक काल में भी इसी मत का समर्थन किया गया। योगदर्शन के व्यासभाष्य^१ में बताया गया है कि पानाल, जलधि—समुद्र तथा पर्वतों में अगुर, गंधर्व, किन्नर, क्विपुरुष, यक्ष, राक्षस, भूत, प्रेत, पिशाच, अप्समारक, अप्सरस्, ब्रह्मराक्षस, कुष्माण्ड, विनायक नाम के देवनिकाय

^१ कापीतकी १.२.

^२ विभूतिपाद २६.

निवास करते हैं। भूलोक के समस्त द्वीपों में भी पुण्यात्मा देवों का निवास है। सुमेरु पर्वत पर देवों की उद्यान भूमियां हैं, सुधर्मा नामक देव सभा है, सुदर्शननामा नगरी है और उसमें वैजयन्त प्रासाद है। अन्तरिक्षलोक के देवों में ब्रह्म, नक्षत्र और तारों का समावेश है। स्वर्गलोक में महेन्द्र में छे देव निकायों का निवास है—विदश, अग्निध्यात्ता, याम्या, तुषित, अपरिनिर्मित-वशवर्ती, परिनिर्मितवशवर्ती। इससे ऊपर महतिलोक अथवा प्रजापतिलोक में पाँच देव निकाय हैं—कुसुद, ऋगु, प्रतर्दन, अंजनाभ, प्रचिताभ। ब्रह्मा के प्रथम जनलोक में चार देवनिकाय हैं—ब्रह्म-पुरोहित, ब्रह्मकायिक, ब्रह्ममहाकायिक, अमर। ब्रह्मा के द्वितीय तपोलोक में तीन देव निकाय हैं—आभास्वर, महाभास्वर, सत्य-महाभास्वर। ब्रह्मा के तृतीय सत्यलोक में चार देवनिकाय हैं—अच्युत, शुद्धनिवास, सत्याभ, संज्ञासंज्ञी।

इन सब देवलोकों में बसने वालों की आयु दीर्घ होते हुए भी परिमित है। कमक्षय होने पर उन्हें नया जन्म धारण करना पड़ता है।

वैदिक असुरादि

सामान्यतः देवों और मनुष्यों के शत्रुओं को वेद में असुर, राक्षस, पिशाच आदि नाम से प्रतिपादित किया गया है। पर्णि और वृत्र इन्द्र के शत्रु थे, दास और दस्यु आर्य प्रजा के शत्रु थे। किन्तु दस्यु शब्द का प्रयोग अन्तरीक्ष के दैत्यों अथवा असुरों के अर्थ में भी किया गया है। दस्युओं को वृत्र के नाम से भी वर्णित किया गया है। सारांश यह है कि वृत्र, पर्णि, असुर, दस्यु, दास नाम की कई जातियां थीं। उन्हें ही कालान्तर में राक्षस, दैत्य, असुर पिशाच का रूप दिया गया। वैदिक काल के लोग उनके नाश के निमित्त देवों से प्रार्थना किया करते थे।

उपनिषदों में नरक का वर्णन

यह बात पहले कही जा चुकी है कि ऋग्वेद काल के आर्यों ने पापी पुरुषों के लिए नरक स्थल की कल्पना नहीं की थी, किन्तु उपनिषदों में यह कल्पना विद्यमान है। नरक कहाँ है, इस विषय में उपनिषद् मौन हैं। किन्तु उपनिषदों के अनुसार नरक लोक अंधकार से आवृत है, उनमें आनन्द का नाम भी नहीं है। इस संसार में अविद्या के उपासक नरक को प्राप्त होते हैं। आत्मघाती पुरुषों के लिए भी यही स्थान है और अविद्यान् की भी मृत्यूपरंत यही दशा है। बूढ़ी गाय का दान देने वालों की भी यही गति होती है। यही कारण है कि नचिकेता जैसे पुत्र को अपने उस पिता के भविष्य के विचार ने अत्यंत दुःखी किया जो बूढ़ी गायों का दान कर रहा था। उसने सोचा कि मेरे पिता इनके बदले मुझे ही दान में क्यों नहीं दे देते^१।

उपनिषदों में इस विषय में कोई स्पष्ट उल्लेख नहीं है कि ऐसे अंधकारमय लोक में जाने वाले जीव सदा के लिए वहीं रहते हैं अथवा वहां से उनका छुटकारा भी हो जाता है।

पौराणिक नरक

नरक के विषय में पुराण कालीन वैदिक परंपरा में कुछ विशेष विवरण मिलते हैं। बौद्ध और जैनमत के साथ उनकी तुलना करने पर ज्ञात होता है कि यह विचारणा तीनों परंपराओं में समान ही थी।

योगदर्शन व्यास भाष्य में सात नरकों के ये नाम बताए गए हैं—महाकाल, अम्बरीष, रौरव, महारौरव, कालसूत्र, अन्धतामिस्र, अवीचि। इन नरकों में जीवों को अपने अपने किए हुए कर्मों के

^१ कठ १.१.३; बृहदा० ४.४.१०—११; ईश ३.९.

कटु फल मिलते हैं और वहां जीवों की आयु भी लम्बी होती है । दीर्घ काल तक फस का फल भोगने के बाद ही वहां से जीव का छुटकारा होता है । ये नरक हमारी भूमि और पाताल लोक के नीचे अवस्थित हैं ।^१

भाग्य की टीका में नरकों के अतिरिक्त कुम्भीपाकादि उपनरकों की कल्पना को भी स्थान प्राप्त हुआ है । याचस्पति ने इनकी संख्या अनेक बताई है किंतु भाष्यवार्तिककार ने इसे अनन्त कहा है ।

भागवत में नरकों की संख्या सात के स्थान पर २८ बताई है और उनमें प्रथम २१ के नाम ये हैं—तामिस्र, अंधतामिस्र, रौरव, महारौरव, कुम्भीपाक, कालसूत्र, असिपत्रवन, सूकरमुख, अंधकूप, कृमिभोजन, संदंश, तप्तसृमि, वज्रकण्टक शाल्मली, चेंतरणी, पूयोद, प्राणरोध, विशसन, लालाभक्ष, सारमेयादन, अवीचि तथा अयः-पान^२ । इसके अतिरिक्त कुछ लोगों के मतानुसार अन्य सात नरक भी हैं—क्षारकर्दम, रक्षोगणभोजन, शूलप्रोत, दंदशूक, अवदनिरोधन, पयोवर्तन, और सूचीमुख । इनमें अधिकतर नाम ऐसे हैं जिन से यह ज्ञात हो जाता है कि उन नरकों में जीवों को किस प्रकार के कष्ट हैं ।

बौद्धसम्मत परलोक

हम यह कह सकते हैं कि भगवान् बुद्ध ने अपने धर्म को इसी लोक में फल देने वाला माना था और उनके उपलब्ध प्राचीन

^१ योगदर्शनव्यास भाष्य, विभूतिपाद २६.

^२ भाष्यवार्तिककार ने कहा है कि पाताल अवीचि नरक के नीचे हैं, किंतु यह भ्रम प्रतीत होता है ।

^३ श्रीमद्भागवत (छायानुवाद) पृ० १६४, पंचमस्कंध २६.५—३६.

उपदेश में स्वर्ग, नरक अथवा प्रेतयोनि संबंधी विचारों का स्थान ही नहीं है । यदि कभी कोई जिज्ञासु ब्रह्मलोक जैसे परोक्ष विषय के संबंध में प्रश्न करता, भगवान् बुद्ध सामान्यतः उसे सभक्ताते कि परोक्ष पदार्थों के विषय में चिन्ता नहीं करनी चाहिए^१ । वे प्रत्यक्ष दुःख, उसके कारण और दुःख निवारक मार्ग का उपदेश करते । परन्तु जैसे जैसे उनके उपदेश एक धर्म और दर्शन के रूप में परिणत हुए, वैसे वैसे आचार्यों को स्वर्ग नरक, प्रेत आदि समस्त परोक्ष पदार्थों का भी विचार करना पड़ा और उन्हें बौद्ध धर्म में स्थान देना पड़ा । बौद्ध पंडितों ने कथाओं की रचना में जो कौशल दिखाया है, वह अनुपम है । उनका लक्ष्य सदाचार और नीति की शिक्षा प्रदान करना था । उन्होंने अनुभव किया कि स्वर्ग के सुखों और नरक के दुःखों के कलात्मक वर्णन के समान अन्य कोई ऐसा साधन नहीं जो सदाचार में निष्ठा उत्पन्न कर सके । अतः उन्होंने इस ध्येय को सन्मुख रखते हुए कथाओं की रचना की । उन्हें इस विषय में अत्यंत महत्त्वपूर्ण सफलता प्राप्त हुई । इस आधार पर धीरे धीरे बौद्ध दर्शन में भी स्वर्ग, नरक, प्रेत संबंधी विचार व्यवस्थित होने लगे । निदान अभिधम्म काल में हीनयान संप्रदाय में उनका रूप स्थिर हो गया । किंतु महायान संप्रदाय में उनकी व्यवस्था कुछ भिन्न रूप से हुई ।

बौद्ध अभिधम्म^२ में सत्त्वों का विभाजन इन तीन भूमियों में किया गया है—कामावचर, रूपावचर, अरूपावचर । उनमें नारक, तिर्यच, प्रेत, असुर ये चार कामावचर भूमियां अपाय भूमि हैं—अर्थात् उनमें दुःख की प्रधानता है । मनुष्यों तथा चातुस्महां-

^१ दीवनिक्काय के तेविज्जमुत्त में ब्रह्मसालोकाता विषयक भगवान् बुद्ध का कथन देखें ।

^२ अभिधम्मत्थ संग्रह परि. ५.

राजिक, तावतिल, याम, तुसित, निम्मानरति, परनिम्मितवसवत्ति नाम के देवनिकायों का समावेश काम-सुगति नाम की कामावचर भूमि में है। उनमें कामभोग की प्राप्ति होती है, अतः चित्त चंचल रहता है।

रूपावचर भूमि में उत्तरोत्तर अधिक सुख वाले १६ देवनिकायों का समावेश है जिसका विवरण इस प्रकार है :—

प्रथम ध्यानभूमि में—१ ब्रह्मपारिसज्ज, २ ब्राह्मपुरोहित,
३ महाब्राह्म

द्वितीय ध्यानभूमि में—४ परित्ताभ, ५ अप्पमाणाभ,
६ आभस्सर

तृतीय ध्यानभूमि में—७ परित्तमुभा, ८ अप्पमाणमुभा,
९ सुभक्खिहा

चतुर्थ ध्यानभूमि में—१० वेहप्फला, ११ असब्बसत्ता,
१२-१६ पांच प्रकार के सुद्धावास

सुद्धावास के ये पांच भेद हैं—१२ अविहा, १३ अतप्पा,
१४ सुदस्सा, १५ सुदस्सी, १६ अकनिट्ठा।

अरूपावचर भूमि में उत्तरोत्तर अधिक सुखवाली चार भूमि हैं—

१—आकासानंचायतन भूमि

२—विज्ज्राणञ्चायतन भूमि

३—अकिंचनंचायतन भूमि

४—नेवसंज्जानासज्जंचायतन भूमि

अभिधम्मसंगह में नरकों की संख्या नहीं बताई गई है किंतु मज्झिमनिकाय में उन विविध कष्टों का वर्णन है जो नारकों को भोगने पड़ते हैं। (बालपंडितसुत्त-१२६ देखें)

जातक (५३०) में ये आठ नरक बताए गए हैं—संजीव, कालसुत्त, संघात, जालरोरुव, धूम रोरुव, तपन, प्रतापन, अवीचि।

महावस्तु (१. ४) में उक्त प्रत्येक नरक के १६ उस्सद् (उपनरक) स्वीकार किए गए हैं। इस तरह सब मिल कर १२८ नरक हो जाते हैं। किंतु पंचगतिदीपनी नामक ग्रंथ में प्रत्येक नरक के चार उस्सद् बताए हैं—माल्हकूप, कुक्कुल, असिपत्तवन, नदी' (वितरणी)।

बौद्धों ने देवलोक के अतिरिक्त प्रेतयोनि भी स्वीकार की है। इन प्रेतों की रोचक कथाएँ प्रेतवत्थु नाम के ग्रंथ में दी गई हैं। सामान्यतः प्रेत किसी विशेष प्रकार के दुष्कर्मों को भोगने के लिए उस योनि में उत्पन्न होते हैं। इन दोषों में इस प्रकार के दोष भी हैं—दान देने में ढील करना, योग्यरीति से श्रद्धापूर्वक न देना। दीयनिकाय के आटानाटियसुत्त में निम्नलिखित विशेषणों द्वारा प्रेतों का वर्णन किया गया है—चुगलखोर, खूनी, लुब्ध, चोर, दगाबाज आदि। अर्थात् ऐसे लोग प्रेतयोनि में जन्म ग्रहण करते हैं। पेतवत्थु ग्रंथ से भी इस बात का समर्थन होता है।

पेतवत्थु के आरंभ में ही यह बात कही गई है कि दान करने से दाता अपने इस लोक का सुधार करने के साथ साथ प्रेतयोनि को प्राप्त अपने संबंधियों के भव का भी उद्धार करता है।

प्रेत पूर्वजन्म के घर की दीवार के पीछे आकर खड़े रहते हैं, चौक में अथवा मार्ग के किनारे आकर भी खड़े हो जाते हैं। जहाँ बड़े भोज की व्यवस्था हो, वहाँ वे विशेष रूप से पहुंचते हैं। लोग उनका स्मरण कर उन्हें कुछ नहीं देते, तो वे दुःखी होते हैं। जो उन्हें याद कर उन्हें देते हैं, वे उनके आशीर्वाद प्राप्त करते हैं। प्रेत लोक में व्यापार अथवा कृषि की व्यवस्था नहीं है जिससे उन्हें भोजन मिल सके। उनके निमित्त इस लोक में

^१ ERE—Cosmogomy & Cosmology—शब्द देखें।

महायानमान्य वर्णन अभिधर्मकोप चतुर्य स्यान् में देखें।

जो कुछ दिया जाता है, उसी के आधार पर उनका जीवन निर्वाह होता है। इस प्रकार के विवरण पेतवत्थु^१ में उपलब्ध होते हैं।

लोकान्तरिक नरक में भी प्रेतों का निवास है। वहां के प्रेत छे कोस ऊंचे हैं। मनुष्य लोक में निज्जामतण्ड जाति के प्रेत रहते हैं। इनके शरीर में सदा आग जलती है। वे सदा भ्रमणशील होते हैं। इनके अतिरिक्त पालि ग्रंथों में सुप्पिपास, कालंकजक, उत्तपजीवी नाम की प्रेत जातियों का भी उल्लेख^२ है।

जैन सम्मत परलोक

जैनों ने समस्त संसारी जीवों का समावेश चार गतियों में किया है, मनुष्य, तिर्यंच, नारक तथा देव। मरने के बाद मनुष्य अपने कर्मांुसार इन चार गतियों में से किसी एक गति में भ्रमण करता है। जैन सम्मत देव तथा नरक लोक के विषय में ज्ञातन्य बातें ये हैं—

जैनमत में देवों के चार निकाय हैं—भवनपति, व्यन्तर, ज्योतिष्क, तथा वैमानिक। भवनपति निकाय के देवों का निवास जंबूद्वीप में स्थित मेरु पर्वत के नीचे उत्तर तथा दक्षिण दिशा में है। व्यन्तर निकाय के देव तीनों लोकों में रहते हैं। ज्योतिष्क निकाय के देव मेरु पर्वत के समतल भूमि भाग से सात सौ नव्वे योजन की ऊंचाई से शुरू होने वाले ज्योतिश्चक्र में हैं। यह ज्योतिश्चक्र वहां से लेकर एक सौ दस योजन परिमाण तक है। इस चक्र से भी ऊपर असंख्यात योजन की ऊंचाई के अनन्तर उत्तरोत्तर एक दूसरे के ऊपर अवस्थित विमानों में वैमानिक देव रहते हैं।

भवनवासी निकाय के देवों के दस भेद हैं—असुर कुमार,

^१ पेतवत्थु १.५.

^२ Buddhist Conception of Spirits p. 42.

नीलकुमार, विद्युत्कुमार, सुपर्ण कुमार, अग्नि कुमार, वात कुमार, मानिजेन्द्रकुमार, उदय कुमार, दीप कुमार और दिक् कुमार ।

व्यननिकाय के देवों के आठ प्रकार हैं—किन्नर, किंपुरुष, महोरग, गंधर्व, यक्ष, राक्षस, भूत, पिशाच ।

व्योनिष्क देवों के पांच प्रकार हैं—सूर्य, चन्द्र, ग्रह, नक्षत्र, प्रकीर्णनारा ।

वैमानिक देवनिकाय के दो भेद हैं—कल्याणपन्न, कल्यातीत । कल्याणपन्न के १२ भेद हैं—सौधर्म, ऐशान, सानतकुमार, माहेन्द्र, ब्रह्मलोक, लान्तक, महाशुक, सहस्रार, आनन, प्राणन, आरण तथा अच्युत । एक मत १६ भेद^१ स्वीकार करता है ।

कल्यातीत वैमानिकों में नव ग्रंथेयक और पांच अनुत्तर विमानों का समावेश है । नव ग्रंथेयक के नाम ये हैं—मुदर्शन, मुप्रतिवद्ध, मनोरम, सर्वभद्र, गुविशाल, मुमनस, सौमनस, प्रियंकर, आदित्य ।

पांच अनुत्तर विमानों के नाम ये हैं—विजय, वैजयन्त, जयन्त, अपराजित, सर्वार्थसिद्ध ।

इन सब देवों की स्थिति, भोग, संपत्ति आदि के संबंध में विस्तृत वर्णन जिज्ञामुखों को तत्त्वार्थसूत्र के चतुर्थ अध्याय तथा बृहत्संप्रहरीणी आदि ग्रंथों में देख लेना चाहिए ।

जैन मत में सात नरक माने हैं—रत्नप्रभा, शर्कराप्रभा, चालुकाप्रभा, पंकप्रभा, धूमप्रभा, तमः प्रभा, महातमः प्रभा ।

ये सातों नरक उत्तरोत्तर नीचे नीचे हैं और विस्तार में भी अधिक हैं । उनमें दुःख ही दुःख है । नरक परस्पर तो दुःख उत्पन्न करते ही हैं । इसके अतिरिक्त मंछिष्ट अमुर भी प्रथम तीन नरक भूमियों में दुःख देते हैं । नरक का विशद वर्णन तत्त्वार्थसूत्र के तीसरे अध्याय में है । जिज्ञामुखों यहां देख सकते हैं ।

^१ ब्रह्माण्ड, कापिष्ठ, शुक, शनार—ये चार नाम अधिक हैं ।

